

دكتور عاطف العراقي

المنهج النقدي في فلسفة ابن رشد



سلسلة العقل والتجديد
الكتاب السادس

٠٠٦٢٥

المنهج النقدي في فلسفة ابن رشد

تأليف

دكتور عاطف العراقي

أستاذ ورئيس قسم الفلسفة
كلية الآداب - جامعة القاهرة

الطبعة الثانية

١٩٨٤



دارالمعارف

شبكة كتب الشيعة



shiabooks.net

رابطه بديله < mktba.net

الطبعة الأولى : ١٩٨٠ م
الطبعة الثانية : ١٩٨٤ م

الاهـداء

الى رائـد الفلسفة الخلقية في مصرنا المعاصرة ..

الى الاستاذ الذى تعد حياته تعبيراً عن اعتقاده بالقيم والمثل العليا ..

الى الدكتور توفيق الطويل ..

تقديراً لدوره فى اثراء الفكر الفلسفى الخلقى ..

أهدى هذا الكتاب ثمرة من ثمرات اغترابى وتوحدى داخل صومعتى

الفلسفية معتزلاً بالحياة ، متأملاً فى سعادة ، الموت ، والعدم ، والفناء ..

عاطفـة العراقى

شكر وتقدير

يتوجه المؤلف بأعمق آيات الشكر والتقدير للدوائر الفلسفية والفكرية والعلمية في بلاد العالم شرقا وغربا على ما تفضلت بتقديمه من مصادر ومراجع قيمة كان لها عظيم النفع في دراستنا عن منهج ابن رشد النقدي ومن هذه الدوائر ، معهد المخطوطات بجامعة الدول العربية ، ومعهد الدراسات الشرقية للكلية الدومينيكان بالقاهرة وعلى رأسه الأب جورج قنواى ، والمكتبة الأهلية ببباريس ، والمعهد العلمى الفرنسى للدراسات العربية ، ومكتبة الأسكوريال بأسبانيا •

الرموز والاختصارات المستخدمة في هذا الكتاب على النحو التالي :

ش أ = شرح أكبر

ش و = شرح وسيط

ش ص = شرح أصغر (تلخيصات) ♦

ن = فن

م = مقالة

ف = فصل

ط = طبعة

ج = جزء

فهرس الكتاب

أولا : فهرس الموضوعات

الموضوع	الصفحة
تصدير عام	١٤
الفصل الأول : موقف ابن رشد النقدي من أدلة المتكلمين على وجود الله	٤١
تمهيد : اهتمام ابن رشد بنقد الفكر الكلامي الجدلي . موقفه من أدلة المتكلمين على وجود الله .	٤٧
الفصل الثاني : الصفات الالهية وموقف ابن رشد النقدي	٧٣
(أ) التوحيد	٧٩
(ب) العلم	٨٦
(ج) الحياة والارادة والقدرة والكلام والسمع والبصر	٩٥
الفصل الثالث : الذات والصفات ونقد مسلك الاشاعرة	١٠٣
الفصل الرابع : التنزيه وموقف ابن رشد النقدي	١٢٤
الفصل الخامس : رأى الاشاعرة حول المعجزات ويبحث الرسل	١٤٣
الفصل السادس : موقف ابن رشد النقدي من فلسفة ابن سينا	١٩٣
لولا : تمهيد : اهتمام ابن رشد بنقد فلسفة ابن سينا (نقد فيلسوف لفيلسوف)	١٩٩
ثانيا : آراء لابن سينا وموقف ابن رشد منها :	٢٠٢
١ - دليل الممكن والواجب	٢٠٦
٢ - الففيض أو الصدور	٢١٩
٣ - ميلاد العلم الطبيعي	٢٢٧
٤ - القوة الوهمية	٢٢٨

ثانيا : فهرس الاشكال

رقم الشكل	الموضوع	الصفحة
١	— أصناف الناس بالنسبة للتأويل .	٤٩
٢	— نفى القول بوجود الهين .	٨٣
٣	— قدم الصفات عند الأشاعرة .	١١٣
٤	— نوعا المعجزة وصلتها بمراتب الناس .	١٥٩
٥	— نوعا الأشياء الفاعلة .	١٦٥
٦	— العلاقة بين الأسباب والمسببات .	١٧٣
٧	— احتمالات القول بفكرة العادة عند الغزالي وترفضها .	١٧٧
٨	— نوعا المعلولات وعلاقتها بالبرهان .	١٨٩
٩	— أقسام الموجودات عند ابن سينا .	٢١١
١٠	— تعقلات العقل الأول .	٢٢١
١١	— تفسير وجود الكثرة .	٢٢٥
١٢	— التأويل وعلاقة بالشرع .	٢٤١
١٣	— أصناف التعليم .	٢٤٥
١٤	— أصناف المعاني الموجودة في الشرع .	٢٤٧
١٥	— طريقا الاتصال .	٢٦٥
١٦	— مراتب الاتصال عند ابن باجه .	٢٦٧
١٧	— أنواع الصور الروحانية عند ابن باجه .	٢٦٩
١٨	— غايات أفعال البشر تبعا لأنواع الصور عند ابن باجه .	٢٧١

تصديّر عام

أولاً : أبعاد المنهج النقدي في فلسفة ابن رشد :

أنا مؤمن بالدور الكبير الذي يحتله ابن رشد في تاريخ الفلسفة العربية . مدرك تمام الإدراك أن الدارس لفكرنا الفلسفي العربي لن يكون بإمكانه تخطي هذا الفيلسوف والتغافل عن فلسفته سواء في جانبها النقدي أو جانبها الايجابي التركيبي .

وإذا كنا منذ سنوات قد درسنا مذهب ابن رشد سواء في مجال المعرفة أو الوجود أو الانسان أو الالهيات ، فانتا نود في كتابنا هذا دراسة الجانب النقدي عند فيلسوفنا المغربي الأندلسي ابن رشد . وهذا يعد ايماننا بأن مذهب هذا الفيلسوف لا يمكن فهمه فهما دقيقا ومتكاملا ، الا اذا ركزنا أساسا على دراسة منهجه النقدي .

ان هذا المنهج الذي سار عليه فيلسوفنا ابن رشد يعد دعامة رئيسية وأساسية من دعائم مذهبه الفلسفي ، بل قد لا نجد عن الصواب اذا قلنا بأنه من أهم وأبرز دعائم مذهبه العقلي الذي تركه لنا .

نقول هذا ونحن نضع في الاعتبار أن فيلسوفنا حين ينقد هذا الرأي أو ذاك من الآراء التي تعرض لها ، انما كان يضع نصب عينيه : العقل ، والعقل دوما .

نقول بهذا ونحن نضع في الاعتبار أيضا أن ابن رشد كان يتمتع بحس نقدي دقيق قد لا نجده عند الفلاسفة الذين سبقوه سواء عاشوا في المشرق العربي ، أو وجدوا في المغرب العربي .

نجد هذا واضحا في نقده للمتكلمين ، وخاصة الأشاعرة • نجد هذا في نقده أيضا لأراء أكثر من فيلسوف من الفلاسفة الذين سبقوه ، وخاصة ابن سينا فيلسوف المشرق الكبير • نجد هذا أيضا في نقده لاتجاهات بأكملها رأى من جانبها أنها قد انحرفت عن نهر العقل : رأى من جانبها أنها ابتعدت عن العقل الذى يعد أعدل الأشياء قسمة بين البشر • العقل الذى على أساسه نميز بين الحيوان غير الناطق ، والحيوان الناطق • ومن هذه الاتجاهات التى ركز فيلسوفنا ابن رشد على نقدها . اتجاه أهل الظاهر من جهة : والاتجاه الصوفي القلبي الوجداني من جهة أخرى •

وإذا كان ابن رشد قد انتقل الى دار الخلود (١) ، فإنه قد ترك لنا العديد من المؤلفات والشروح التى ستبقى شاهدة على عمق فلسفته وخصب اتجاهه وثراء تفكيره •

غير مجد في ملتي واعتقادي التغافل عن فلسفة ابن رشد (٢) سواء في جانبها النقدي أو جانبها الايجابى التركيبى • هذا اذا أردنا أن نتقدم خطوة أو خطوات نحو تقديم تصور لقضية الاحالة والمعاصرة • اذا أردنا البحث عن جانب من الجوانب الوضاعة في تراثنا الفلسفى ومن الواجب علينا معشر المفكرين أن نهتم ، ونهتم دواما بالدروس التى يمكن أن نستخلصها من مؤلفات هذا الفيلسوف وشروحه •

فنحن نتجدد اليوم عن العقل وعن المنهج العقلى وضرورة تمسكنا به قبل أن نخطو خطوة واحدة في حياتنا المعاصرة على اختلاف زواياها وأبعادها ، وفي تفكيرنا • وما أجدرنا أن نرجع الى تراث مفكرينا نستلهم

(١) ولد عام ٥٢٠ هـ = ١١٢٦ م • وتوفي عام ٥٩٥ هـ = ١١٩٨ م وعلى وجه التحديد في العاشر من ديسمبر •

(٢) دروسنا الجانب الايجابى التركيبى من مذهب فيلسوفنا ابن رشد في كتابنا • النزعة العقلية في فلسفة ابن رشد •

منه بما يفيدنا في تلك الحياة التي نحياها سواء في جوانبها النظرية أو
أبعادها العملية .

ولا يخالجننا شك في أن أبرز المفكرين الذين دعوا إلى الاعتماد على
العقل واتخاذها أساسا ومنهجاً حين البحث في أى مشكلة من المشكلات
الفكرية والفلسفية ، فيلسوفنا ابن رشد .

لقد أعلى كلمة العقل فوق كل كلمة وجعل أحكامه التي أصدرها في
المجالات التي بحث فيها ، أحكاماً صادرة عن العقل ، ومبتعدة بذلك —
وكما سنرى — عن المجال الكلامي والمجال الصوفي ابتعاداً تاماً .

وابن رشد الفيلسوف المغربي والأندلسي يحتل مكانة كبيرة في
تاريخ الفكر الفلسفي العالمي عامة ، والفكر الإسلامي العربي على وجه
الخصوص . وقد يكون من الصواب إلى حد كبير جداً أن نقول أننا
لأنجد فيلسوفنا من فلاسفة العرب ، سواء من عاش منهم في المشرق
العربي كالفارابي وابن سينا ، أو في المغرب العربي ، كابن باجه وابن
طفيل ، يحتل تلك المكانة التي يحتلها فيلسوفنا ابن رشد .

ولعل مما يدل على تلك المكانة الكبيرة التي يحتلها ابن رشد ،
ذيعوع فلسفته في أوروبا ، بحيث أن اسم ابن رشد ومذهبه يترددان بلا
انقطاع عند كثير من المفكرين الذين تأثروا بأبعاد منهجه وفلسفته ،
سواء تمثل هذا التأثير في موافقة الفيلسوف على رأى أو أكثر من آرائه
الفلسفية ، أو تمثل في القيام بالهجوم على هذا الرأى أوذاك من الآراء
التي قال بها ابن رشد ، وهذا كله سواء الاتفاق تارة أو الهجوم تارة
أخرى ، يظهر في حركة الرشدية اللاتينية بصفة خاصة (٣) .

(٣) من البحوث التي كتبت مؤخراً والتي تبحث في هذا الجانب ، بحث تقدمت به السيدة
زينب الخفيري للحصول على درجة الدكتوراه في الفلسفة من كلية الآداب — جامعة القاهرة .
وقد خللت الباحثة مدى تأثير ابن رشد في مفكرى الغرب .

وقد تكون تلك المكانة الكبيرة راجعة الى حد كبير الى أن ابن رشد كان صاحب أصرح اتجاه عقلى فى فكرنا الفلسفى العربى ، وكانت فلسفته تعبيراً عن انتصار العقل فى الفلسفة العربية •

ولعل مما يدلنا على ذلك تمام الدلالة ، أن المحاور الرئيسية لفلسفة هذا الفيلسوف تتمثل أولاً فى رفع طريق البرهان على غيره من الطرق الأخرى كالطريق الجدلى والطريق الخطابى الاقناعى •

وتتمثل ثانياً فى نقد الطريق الصوفى ، إذ أن التصوف خاص بجماعة دون أخرى : أى أنه طريقة فردية ذاتية وجدانية ، فى حين أن ابن رشد يريد الأسس الشاملة والمبادئ العامة الواضحة التى يسير على هديها العقل فى إصداره الأحكام على الأشياء والنظر فى الموجودات • انه يريد الطريق الشامل المشترك ، طريق العقل ، الذى يعد أعدل الأشياء قسمة بين البشر •

وتتمثل ثالثاً فى فتح الطريق أمام الفلسفة والتمسك ، ولذلك أصبح ابن رشد صاحب الطريق المفتوح • وهذا مادفعه الى نقد الغزالى — كما سنرى — والذى عاجم الفلسفة والفلاسفة • إذ أن الغزالى حينما أصبح صوفياً أصبح عدواً للفلسفة الى أقصى درجة ، بالإضافة الى أن اتجاه الغزالى الأشعرى قد أدى به الى نقد الاتجاهات العقلية التى تستند اليها الفلسفة أساساً •

وتتمثل رابعاً فى نقد الطريق الجدلى الكلامى ، وهذا النقد — كما سنرى — صادر عن إيمانه بالبرهان • فعلماء الكلام قد وقفوا عند حدود الجدل ولم يتجاوزوا دائرة الجدل الى دائرة البرهان • ولهذا يجب — فيما نرى — أن تلتزم الفلسفة العربية عند فلاسفة الاسلام لا عند المتكلمين •

فهؤلاء الفلاسفة قد اتجهوا فى الأغلب الى دراسة قضايا الفلسفة دراسة عقلية ولم يقتصروا — كما فعل المتكلمون — على حصر موضوعاتها

في دائرة التناويل والجدل . وخاصة من كان متهم من الإشاعة ، بل ان الفلاسفة تجاوزوا هذه الدائرة الضيقة الى دائرة اتساعا وسى دائرة اليقين .

وبناء على ذلك فاننا نعتقد ان فلسفة هؤلاء الفلاسفة لا تمثل دوائر منفصلة منعزلة ، كما يذهب بعض الباحثين في مجال الفكر الفلسفي الاسلامي ، بل الاونى أن نقول على العكس من ذلك ، أن أقوال المتكلمين هي التي تمثل هذه الحلقات والدوائر المنفصلة المنعزلة . ولهذا كان ابن رشد ، فيينا نرى ، محقا في وصلة لهم بأنهم أهل جدل ، والجدل أقل مرتبة من البرهان الذي يسعى اليه الفيلسوف .

واذا فهمنا هذا الوصف حق الفهم ودرسناه دراسة دقيقة ، فان ذلك سيتيح للدارسين العدول عن كثير من الأفكار والآراء والاحكام التي قال بها بعض الباحثين بالنسبة للمتكلمين والإشاعة منهم على وجه الخصوص .

هذه المحاور كلها ان دللتنا على شيء ، فانما تدلنا — كما أشرنا في البداية — على أن فلسفة ابن رشد كانت مواكبة للعقل ، والعقل يواكبها .

واذا كنا قد أبرزنا في البداية هذه المحاور ، فان سبب ذلك أن فهمها وتدبرها سيساعدنا على ادراك مغزى الاتجاه النقدي عند فيلسوفنا ابن رشد ، سواء بالنسبة للمتكلمين وخاصة الإشاعة ، أو بالنسبة الغزالي ، أو نقده لابن سينا حين يقول بمقدمات جدلية ، وغير هؤلاء من فلاسفة ومفكرين ، بل اتجاهات بأكملها اهتم ابن رشد بنقدها وإبراز ما فيها من أوجه صواب أو أوجه خطأ .

يحثل ابن رشد اذن مكانة كبيرة في تاريخ الفكر الفلسفي العالمي ، وتلك المكانة انما ترجع أساسا الى بروز الحس النقدي عند هذا الفيلسوف من جهة ، ومواكبة فلسفته للعقل من جهة أخرى ، حتى أن فلسفته تعد تعبيرا عن ثورة العقل وانتصاره ، ولهذا نقول عنه انه يعد فيلسوفا

المعقل في الاسلام ، لان آراءه كانت ابي حد كبير ردا على الآراء التي ابيمتعت عن المعقل بصورة او بأخرى وخاصة آراء الغزالي في المشرق العربي .

ونود أن نشير الى أننا اذا كنا نجد عند ابن رشد منهجا نقديا ، فان هذا ان دل على شيء ، فانما يدل على تمسكه بخصائص الفكر الفلسفي ، اذ لا يخفى علينا أن الفكر اذا آزاد أن يقدم لنا فكرا فلسفيا ، فان هذا الفكر الفلسفي لابد أن يقوم على أساس النقد لا مجرد المتابعة لآراء الآخرين . ان الفكر لو كان متابعاً لآراء الآخرين مقلدا لهم ، فانه لا يستحق أن يسمى بالفيلسوف ، ولا يصح أن نقول انه يكتب في مجال الفلسفة .

ومن هنا نجد النقد معبرا عن الحركة لا السكون ، معبرا عن التجديد لا التقليد ، معبرا عن الثورة لا الجمود .

كما نجد أن الفلاسفة الذين يتميزون بالحس النقدي والشكى يحتلون مكانة كبيرة في تاريخ الفلسفة قديما ووسيطا وحديثا .

احتل تلك المكانة السوفسطائيون لحسهم النقدي الشكى . واحتلها أرسطو بنقده لأكثر الآراء والاتجاهات التي سبقته ابتداء من آراء فلاسفة المدرسه الأيونية حتى آراء أستاذه أفلاطون . واحتلها كانت Kant ، حتى أن فلسفته تشطر الفلسفة الحديثة شطرين ، الفلسفة قبل كانت والفلسفة بعد كانت . واحتلها المعتزلة بموقفهم النقدي ، رغم أن هذا الموقف من جانبهم كان محصورا في دائرة أضيق نطاقا من الدائرة الفلسفية ، أي دائرة التأويل . كما احتلها الفيلسوف العربي ابن رشد ، إذ أنه نقد أكثر الاتجاهات التي سبقته كالاتجاهات الكلامية والصوفية واتجاهات فلاسفة سبقوه كالفارابي وابن سينا . ومن هنا نجد أن ابن رشد يقف على قمة الفلسفة العربية ، وبعده لا نجد فيلسوفا عربيا حتى أيامنا المعاصرة التي نحياها أي منذ ثمانية قرون على وجه التقريب .

ولا يعنى هذا القول ، أن هؤلاء الفلاسفة دون غيرهم هم الذين يتميزون باتباع المنهج النقدى ، إذ أن ما ذكرناه مجرد أمثلة على بروز الحس النقدى عند فلاسفة يحتلون مكانة كبرى في تاريخ الفكر الفلسفى ، لأن التفكير النقدى يعد في الواقع قديما قدم الفلسفة ، بمعنى أننا إذا تساءلنا عن خصائص الفكر الفلسفى وما هي الشروط التى يجب أن تتوافر في الفكر حتى يكون فكرا فلسفيا ، وحتى يكون صاحب هذا الفكر فيلسوفا ، فلا بد أن نضع في الاعتبار أن من الشروط أو الخصائص الهامة للفكر الفلسفى ، خاصية النقد . ومن هنا يكون للتفكير النقدى دلالة الفلسفية (٢) .

فإذا قلنا أن «أ» من أفراد البشر يعد فيلسوفا ، فإن فكره لابد أن يكون مبتعدا عن دوائر التقليد والسكون والجمود وملترا التراما تماما بالتجديد والحركة والانطلاق ، والا كيف نفرق بين المعرفة العامة والمعرفة الفلسفية أن معرفة عامة للناس تجبىء عن التقليد الى أكبر حد ، أما المعرفة بين الفضيلة العادية أو العامة ، وبين الفضيلة الفلسفية . أن الفضيلة الفلسفية ، فلا تخمل في طياتها متابعة للأخريين مهما بلغوا من الشهرة .

وما يقال عن المعرفة ، يقال عن السوك ، ما يقال عن الجانب النظرى ، يقال عن الجانب العملى التطبيقى . ولعل هذا ما دفع أفلاطون الى التفرقة بين الفضيلة العادية أو العامة ، وبين الفضيلة الفلسفية أن الفضيلة العادية تجبىء عن التقليد ، أن صاحبها لا يعدد وكونه مقلدا في سلوكه للأخريين تماما مثل النمل والنحل ، كل نملة تفعل فعلا كثيرا من النمل ، تسودها وتسيطر عليها وتتحكم فيها الغريزة . أما الفضيلة الفلسفية ، فتقوم على النقد ، تقوم على الذاتية ، تقوم على التفرد ، ومن هنا لا يكون صاحبها متابعا أو مقلدا لسلوك غيره من أفراد البشر ، وذلك إذا أدرك أنهم ليسوا على صواب في سلوكهم الذى يسلكونه .

(٢) من الظواهر التى يلاحظها الدارس جيدا عند أشباه الدارسين الذين يصلون في أشباه أقسام الفلسفة سواء منهم من غادروا الى العالم الآخر أو من لا يزال منهم على قيد الحياة ، غياب الجانب النقدى تباهيا في بحوثهم ومن هنا كانوا كجيش النبلاء دخلاء على الفلسفة . ومن مصائب الدهر أنهم يسفرون من كل اتجاه نقدى في أى مؤلف من المؤلفات لأنهم عاشوا في ظلام التقليد والجهل .

ونود القول بأن ابن رشد حين اتبع منهجا نقديا ، فان مذهبه الفلسفى قد جاء معبرا عن فكرة صاحبه . لقد جاء فكره مختلفا عن فكر الآخرين ، اذ لا يخفى علينا أن أى ابداع فى مجال العلوم الانسانية لابد أن يقوم على الذاتية وعلى النقد وعلى التفكير الحر المستقل . وواضح أن هذه الجوانب كلها تتنافى تماما مع التقليد . ان المقلد يتلاشى فكره فى خضم فكر الآخرين لأنه لا يختلف فى فكره عن فكر هؤلاء اذبن أخذ عنهم أفكاره .

واذا كان ابن رشد قد اتبع منهجا نقديا خالف ما اتفق أو توافق عليه غيره فان من الطبيعى ، أن تجد أنكاره معارضة وهجوم الى درجة كبيرة . ولعل هذا ما يفسر نكبة ابن رشد قبل وفاته ، وهجوم الكثيرين على آرائه بعد موته وحتى يومنا هذا . ولكن الخلود الفكرى كان له ، ولم يكن لهؤلاء الذين تصدوا للهجوم عليه . فابن رشد خالدا لمنهجه النقدي . ومن تنسبوا فى نكبته أو الهجوم عليه دون أساس ، لا نسمع عنهم الا أسماء ، مبرور أسماء فى صحف الاهمال والنسيان ، صحف المواليد والوفيات .

ونود قبل أن نحلل أبعاد المنهج النقدي فى فلسفته ، والذي تمثل فى نقده لكثير من آراء المفكرين ولكثير من الاتجاهات ، أن نشير الى أن هذا المنهج قد ساعدت على قيامه وبروزه عند هذا الفيلسوف عدة عوامل من بينها اشتغاله بالقضاء واهتمامه بالفقه وهى تعد عوامل داخلية ، بالإضافة بطبيعة الحال الى العناصر الفلسفية التى تعد أهم وأبرز هذه العوامل ، وهى تعد عوامل أساسية استفادها من دراسته للفلسفة اليونانية بصفة عامة وفلسفة أرسطو ومنطقه على وجه الخصوص .

فقد تولى ابن رشد وظيفة القضاء فى مختلف بلاد الإندلس (٥) ، كما تولى منصب قاضى القضاة فى أيام الخليفة يوسف بن عبد المؤمن بعد أن أن كان قاضيا بأشبيلية .

ولا يخفى علينا أن التحكيم الذى يقوم به القاضى بين الخصمين قد

يكون مؤديا بصورة أو بأخرى إلى تنمية الروح النقدية . هذه الروح التي ظهرت في تحكيمه بين الآراء المختلفة والمتعارضة وترجيح رأى على رأى ، والدستف عن الإخضاء والتناقضات التي وجدها في فخر السابقين عليه وما أكثرهم .

وما يقال عن القضاء ، يقال عن الفقه واهتمام ابن رشد به . لقد ترك لنا ابن رشد الكثير من الكتب والرسائل في مجال الفقه ومن أهمها كتابه القيم « بداية المجتهد ونهاية المقتصد » .

ويقول ابن الآبار (٦) عن هذا الكتاب أن ابن رشد قد « أعطى فيه أسباب الخلاف وعلل ووجه فأفاد وأمتع به ولا يعلم في فنه أنفع منه ولا أحسن منه سيقا » . وقد أصبح بذلك أوحده عصره في علم الفقه والخلاف (٧) .

وما يهمنا في هذا المجال ، هو القول بأن اتجاهه في دراسة الفقه قد أفاده في تكوين اتجاهه النقدي في مجال الفلسفة سواء تمثلت في قيامه بالتأليف أو تمثلت في شروحه على كتب أرسطو ، إذ أن الدارس لكتابه « بداية المجتهد ونهاية المقتصد » يلاحظ حسا نقديا عند غيلسوفنا . أنه لا يكتفى بمجرد رواية وترديد آراء غيره ، بل يمحس هذه الآراء ويفقدها نقدا دقيقا . وقد عبر عن ذلك ابن فرحون (٨) ، حين قال : أن الدبراية كانت أغلب عليه من الرواية ، أى أن النظر العقلى النقدي كان غالبا على هذا الفقيه حين كان يتحدث في هذا المجال .

فابن رشد في بداية كتابه هذا ، يبحث في القياس الشرعى وينادى بالاجتهاد والتأويل . أنه يعرف القياس ويبين وظيفته حين يقول : ان

(٦) المصدر السابق جزء ١ ص ٢٦٦

(٧) ابن أبى أصيبعة : ميوين الأنباء في طبقات الاطباء جزء ٢ ص ١٢٢ ، وانظر أيضا كتابنا : النزعة العقلية في فلسفة ابن رشد ص ٤٢ - ٤٤ (الطبعة الثانية) .

(٨) للبيباذ المذهب ص ٢٨٤

القياس الشرعي الحاق الحكم الواجب بشيء ما بالشرع ، بالشئ المسكوت عنه لشبهه بالشئ الذي أوجب الشرع له ذلك الحكم أو لعللة جامعة بينهما .
ولذلك كان القياس الشرعي صنفين : قياس شبه وقياس علة (٩) .

والمقارن بين كتابه في الفقه وكتابه « فصل المقال فيما بين الحكمة والشرعية من الاتصال » ، يلاحظ تقارباً ، ان لم يكن تطابقاً بين اتجاه ابن رشد في كتابه في مجال الفقه وكتابه في مجال الفلسفة . بل انه في بحثه في الواجب والندوب والمحظور والمكروه والمباح ، وذلك في كتابه « فصل المقال » يستفيد من دراسته لهذه الأحكام في كتبه في مجال الفقه .

ونقد ابن رشد للمشوية — كما سنرى — والذين يقننون عند ظاهر الآيات ولا يسمحون بالتأويل ويلغون دور العقل ، نقول ان : قد ابن رشد يوم في كتابيه « فصل المقال » ، « مناهج الأدلة في عقائد الملة » ، كان متصلاً بالمسائل التي بحث فيها في كتابه « بداية المجتهد » .

هذا ان دلنا على شيء ، فانما يدلنا على أننا لو أردنا البحث عن أسس وجذور للمنهج النقدي عند ابن رشد ، فلا بد أن نضع في الاعتبار بالإضافة الى العوامل الفلسفية اشتغاله بالقضاء ومنها دراساته الفقهية ، وخاصة اذا لاحظنا أن ابن رشد يلجأ الى القياس والاجتهاد والتأويل سواء في المسائل الفقهية الخلافية أو في الموضوعات والمشكلات الفلسفية التي يبحث فيها سواء في كتبه المؤلفة أو بكتبه الشارحة .

نود أخيراً أن نشير الى أن ابن رشد إذا كان قد اختلف مع السابقين عليه حول الآراء التي توصلوا اليها أو حول المنهج الذي ساروا عليه ، فإن هذا الاختلاف معهم سواء من جهة الآراء أو من جهة المنهج لم يمنع من تقديره هذا الرأي أو ذاك من الآراء التي قال بها السابقون عليها اذا وجد أن هذه الآراء لا تتعارض مع ما القزم به من منهج ارتضاه لنفسه . دليل هذا أنه يتفق مع المعترلة حول بعض الآراء التي قالوا بها كما يتفق مع

ابن سينا حول بعض الآراء التي ذهب إليها . انه لم يعارض الآراء السابقة لمجرد المعارضة ، بل انه في نفس الوقت الذي يعارض فيه هذا الرأي أو ذاك من الآراء ، من الآراء التي قال بها السابقون عليه ، لا ينسى ما في الآراء الأخرى من دقة وتكامل . وما فعله ابن رشد نجده بصورة أو بأخرى طوال تاريخ الفلسفة العربية . فكم نجد تعارضاً بين بعض آراء أبي البركات البغدادي وآراء ابن سينا وفي نفس الوقت نجد اتفاقاً حول آراء أخرى ، بمعنى أن معارضة أبي البركات البغدادي لبعض آراء ابن سينا لم تمنع من موافقته على بعض آراء ابن سينا . وكم نجد أيضاً اختلافاً في الرأي بين آراء ابن سينا من جهة وآراء صدر الدين الشيرازي (١٠) من جهة أخرى ، ولكننا في نفس الوقت نجد تأثيراً واضحاً من جانب صدر الدين الشيرازي بالفلسفة السينية ، بمعنى أن الاختلاف حول بعض الآراء بين ابن سينا من جهة وصدر الدين الشيرازي من جهة أخرى ، لم يمنع الأخير من التأثير بل تأييد هذا الرأي أو ذاك من الآراء التي قال بها ابن سينا :

ثانياً - موضوعات هذا الكتاب ومنهجنا في معالجتها :

ينقسم هذا الكتاب الى ثمانية فصول ، يتضمن كل فصل مجموعة من العناصر :

موضوع الفصل الأول تحليل موقف ابن رشد النقدي، تجاه الأدلة التي قال بها المتكلمون كإدلة على وجود الله . وقد حللنا في بداية هذا الفصل الأسس التي اعتمد عليها ابن رشد في نقده لموقف المتكلمين .

ونود الإشارة الى أننا لم نقتصر في التعرف على آراء المتكلمين ، على ما يذكره ابن رشد عنهم أثناء نقده لهم ، بل رجعنا الى أبرز الكتب التي

(١٠) من البحوث التي كتبت أخيراً عن صدر الدين الشيرازي ، بحث تقدمت به السيدة نبيلة زكري موقس للحصول على درجة الماجستير في الفلسفة في موضوع « الإلهيات عند صدر الدين الشيرازي » . وقد اهتمت الباحثة ببيان أوجه الاتفاق وأوجه الاختلاف بين ابن سينا من جهة وصدر الدين الشيرازي من جهة أخرى .

تركها لنا المتكلمون وذلك حتى يتسنى لنا معرفة مدى صحة ما يذكره ابن رشد عنهم .

لقد بين لنا ابن رشد أن المتكلمين قالوا بدليلين على وجود الله . دليل أول وهو دليل الحدوث ودليل ثان هو دليل الممكن والواجب .

وإذا كان ابن رشد قد نقد الدليلين ، فإن هذا النقد من جانبه كان قائما على أسس محددة . أنه إذا كان قد نقد دليل الحدوث ، فإن هذا كان متوقعا من جانبه ، إذ أنه يؤمن بتقديم العالم ، أي قدم المادة الأولى . وقد قدم لنا أدلة على وجود الله لا تتعارض مع القول بتقديم العالم . وقد يكون هذا رد فعل من جانبه على ما ذهب إليه الغزالي في تهافت الفلاسفة . أن الغزالي حين دراسته لمشكلة حدوث العالم وقدمه وقيامه بتفكير الفلاسفة لقولهم بتقديم العالم قد ذهب إلى أهل الحق إذا كانوا على صواب في الرأي حين قالوا بحدوث العالم وقدموا لنا أدلة على وجود الله ، فإن الفلاسفة قد تناقضوا مع أنفسهم حين ذهبوا إلى القول بتقديم العالم وفي نفس الوقت نجدهم يقدمون لنا أدلة على وجود الله ، إذ أن القول بتقديمه يتعارض — فيما يرى الغزالي — مع محاولة التدليل على وجود الله .

ومن هنا نجد ابن رشد حريصا على نقد دليل المتكلمين الذي يقوم على القول بحدوث العالم . ونرى من جانبنا أن هذا النقد ينطبق على الغزالي أيضا ، إذ أن الغزالي قد ألتقى مع الإشاعة في كثير من الآراء التي قال بها .

وإذا كنا لم نخصص فصلا مستقلا للكشف عن أوجه نقد ابن رشد للغزالي والمنهج الذي سار فيه محاولا بيان أوجه اختلافه مع الغزالي ، فإن نقد ابن رشد لآراء المتكلمين سواء في هذا المجال ، مجال التدليل على وجود الله تعالى وهو ما خصصنا له هذا الفصل ، أو في مجالات أخرى عرضنا لها في الفصول التالية ، نقول إن هذا النقد ينطبق على الغزالي إلى حد كبير ، إذ أن منهج الغزالي الذي سار فيه هو إلى حد كبير منهج

الإشاعة في ردهم على الفلاسفة . وكثير من الآراء التي قال بها تتفق إلى حد كبير مع الآراء التي ارتضاها الإشاعة لأنفسهم . وكم نجد من آراء قال بها الغزالي أثناء رده على الفلاسفة وذلك في كتابه « تهافت الفلاسفة » ، نجدها في كتاب الارشاد للجويني المتكلم الأشعري .

ومهما يكن من أمر ، فقد بينا أثناء تحليلنا لمنهج ابن رشد النقدي في مجال الرد على المتكلمين والرد على الصوفية ، المواضع التي نقد فيها ابن رشد آراء الغزالي المتعددة في مجالات متنوعة منها ما يدخل في إطار فلسفة الطبيعة ومنها ما يدخل في إطار الميتافيزيقا أو الفلسفة الالهية . بالإضافة إلى إشاراتنا المتعددة إلى آراء الغزالي حين الكشف عن أوجه نقد ابن رشد للفيلسوف المشرقي ابن سينا .

قلنا أن ابن رشد قد نقد دليين قال بهما المتكلمون من الإشاعة للتدليل على وجود الله . ونود الآن أن نشير في معرض بياننا للأسس التي استند إليها ابن رشد في نقده — إلى أن ابن رشد إذا كان قد نقد دليل الحدوث كدليل قال به الإشاعة لاثبات وجود الله تعالى ، فإنه قد نقد أيضا دليلا ثانيا قال به المتكلمون وهو دليل الممكن والواجب . فالعالم ممكن الوجود أما الله تعالى فهو واجب الوجود .

وقد بين لنا ابن رشد أن القول بفكرة الممكن تؤدي إلى القول بأن العلاقات غير ضرورية بين الأسباب ومسبباتها . وإذا كان ابن رشد يقول بالضرورة أي بالتلازم بين الأسباب ومسبباتها ، فإنه قد نقد هذا الدليل ، دليل الممكن والواجب .

إن فيلسوفنا ابن رشد في نقده لهذا الدليل الذي يقول به المتكلمون ، يعتمد على مبادئ يؤمن بها هو ، ومن هذه المبادئ تقرير العلاقة الضرورية بين الأسباب ومسبباتها . أنه لا ينقد المتكلمين فحسب ، بل ينقد أيضا الفلاسفة في اعتمادهم على بعض الأفكار التي نجدها في هذا الدليل . لقد نقد ابن سينا أيضا لأنه رأى أن دليل ابن سينا قد اعتمد على بعض المقدمات الكلامية الجدلية .

هذا عن الفصل الأول الذي خصصناه لتجليل منهج ابن رشد النقدي فيما يتعلق بالأدلة التي قال بها المتكلمون كأدلة على وجود الله تعالى ، أما الفصل الثاني فقد بحثنا فيه موقف ابن رشد النقدي من دراسة المتكلمين لموضوع الصفات الالهية .

لقد كان فيلسوفنا حريصا على نقد المسلك الذي سار فيه الإشاعرة على وجه الخصوص في دراستهم للصفات الالهية ، ومن بين الصفات التي ركر ابن رشد على نقد مسلك الإشاعرة إزائها ، صفة التوحدانية وصفة العلم وصفة الإرادة وصفة القدرة . ان فيلسوفنا يثبت هذه الصفات لله تعالى ، ولكن على أساس منهج قد ارتضاه لنفسه وليس على أساس المنهج الذي سار فيه المتكلمون .

ان ابن رشد كان مهتما بنقد فكرة التمانع أو التغالب التي اعتمد عليها الإشاعرة في تدليلهم على وحدانية الله تعالى . لقد بين لنا أن هذه الفكرة لا تتفق مع الأدلة الطبيعية ولا مع الأدلة الشرعية .

ان هذه الفكرة تقوم فيما يرى ابن رشد على القياس الشرطي المنفصل ، في حين أن الاعتماد على القياس الشرطي المتصل هو الأكثر يقينا وأدخل في مجال البرهان .

والمواقع أن ابن رشد كان حريصا على أن يبين لنا أننا لا نجذب في الآيات القرآنية فكرة التمانع أو التغالب هذه التي قال بها الإشاعرة في مجال تدليلهم على وحدانية الله تعالى . ومن هنا كان اتجاه فيلسوفنا في اثبات هذه البصفة ، صفة التوحدانية يختلف اختلافا جذريا عن اتجاه الإشاعرة . لقد كان ابن رشد حريصا على أن يبين لنا أن تدليل المتكلمين على هذه الصفة لا يبعد تدليلا متفقا مع البرهان ، لأنه تدليل لا يستند إلى العقل ، ومن هنا وجد من واجبه أن يسلك طريقا آخر لاثبات هذه الصفة .

وإذا كان ابن رشد قد ذهب الى أن تدليل المتكلمين على هذه المصفة ، لا يجرى مجرى الطبع ، فإن هذا يعنى أنه .ليس تدليلا برهانيا . والبرهان هو أسمى صور اليقين فيما يذهب ابن رشد في سائر كتبه سواء كانت كتباً مؤلفة أو كتباً يشرح فيها فلسفة أستاذه أرسطو . وإذا كان ابن رشد قد ذهب من جهة أخرى في معرض نقده لمسلك المتكلمين في اثبات هذه المصفة ، الى أن تدليلهم لا يجرى مجرى الشرع ، فإن سبب ذلك أن الجمهور لا يستطيع فهم ما يقولون به ولا يمكن ان يقع لهم اقتناع بهذه الفكرة ، فكرة الإشاعة ، أى فكرة التمانع أو التغالب .

والواقع أننا نجد هذه الفكرة . فكرة التمانع والتغالب ، عند المعتزلة أيضا . ومن هنا فإن نقد ابن رشد في هذا المجال ينطبق أيضا على المعتزلة ولا ينطبق فقط على الأشاعرة . وعلى القارىء أن يرجع على سبيل المثال الى كتاب ككتاب المغنى للقاضى عبد الجبار المعتزلى ، ليرى أن المعتزلة بدورهم قد اعتمدوا على هذه الفكرة التى يحاول ابن رشد أن يوجه اليها سهام نقده بأن يصفها بأنها غير برهانية تارة ، ولا تتفق مع الطريق الشرعى تارة ثانية ، وضعيفة تارة ثالثة .

ولم يقتصر ابن رشد على نقد اتجاه الأشاعرة الخاص بتدليلهم على صفة الوجدانية ، بل انه نقد أيضا موقفهم الخاص بالصفات الالهية الأخرى كما سبق أن أشرنا .

وبوجه عام يمكن القول بأننا لو تأملنا في موقف ابن رشد النقدى في هذا المجال ، لوجدنا أن هذا الموقف من جانبه يقوم على تخطى طريق الخطابين لأنه لا يخرج عن كونه مجرد نزعة اقتناعية ، كما يقوم على تجاوز طريق أهل الجدل ، لما فيه من شكوك لا يستطيع فهمها العامة ، كما لا يقبلها الفلاسفة الذين لا يرتضون بالبرهان بدिला .

وقد أشرنا في تحليلنا لموقف ابن رشد النقدى الخاص بالصفات الالهية الى أن فيلسوفنا قد استفاد في نقده للمتكلمين ، من دراساته

للمقارن اليوناني الأرسطى ، وإن كان قد خرج على بعض آراء أرسطو وخاصة في دراساته لصفة العلم الالهي و لصفة الوجدانية . كما أشرنا الى أنه حين نقده للمتكلمين ، كان ينقد المغزالي في المواضع التي وجد فيها مواقفه من جانب المغزالي على آراء المتكلمين .

هذا عن الفصل الثاني من فصول كتابنا والذي يدور حول تحليل منهج ابن رشد النقدي تجاه آراء المتكلمين في موضوع الصفات الالهية.

أما الفصل الثالث فقد خصصناه لابرار موقف ابن رشد النقدي تجاه موضوع الذات والصفات . وقد بحث المتكلمون في هذا الموضوع بحثا متعدد الجوانب والزوايا والأبعاد . وكم نجد أوجه اختلافات عديدة بين آراء المعتزلة وآراء الأشاعرة حول موضوع الذات والصفات . وقد حلل ابن رشد موقف كل من المعتزلة والأشاعرة حول هذا الموضوع ، وذلك قبل أن يوجه سهام نقده الى المتكلمين .

لقد كان ابن رشد حريصا على نقد اتجاه المتكلمين . انه اتجه لايرقى الى الاتجاه البرهاني الفلسفي كما لا يتفق مع أفهام الجمهور . وقد درسنا المؤثرات الفلسفية الأرسطية التي نجدها في اتجاه ابن رشد لنقد آراء المتكلمين ، كما لاحظنا أن ابن رشد اذا كان قد نقد موقف المعتزلة والأشاعرة ، إلا أنه كان يميل الى موقف المعتزلة في بعض جوانبه ، أكثر من ميله الى موقف الأشاعرة ، بل أنه كان حريصا على ابراز ما في موقفهم من أخطاء وتناقضات .

وما يقال عن حرص ابن رشد على نقد موقف المتكلمين عامة ، والأشاعرة على وجه الخصوص فيما يتعلق بمشكلة الذات والصفات ، يقال أيضا على مشكلة التنزيه . وكان هذا الجانب هو موضوع الفصل الرابع من هذا الكتاب .

لقد أبرز ابن رشد في بداية دراسته لهذا الموضوع ، موضوع التنزيه ، بما يتضمنه من مجالات عديدة تدور حول الجسمية والجهة

والرؤية ، موقف المتكلمين ، حتى نيتسنى له الكشف عن موقفه النقدي تجاه آرائهم .

لقد كان ابن رشد حريصا في نقده للمتكلمين من الأشاعرة على أن أقوائهم في موضوع التنزيه تؤدي الى وجود نوع من المماثلة بين الخالق والمخلوق . وكان ابن رشد على العكس من ذلك يقول بنفى المماثلة بين الخالق والمخلوق .

ويمكن القول بأن هناك نوع من الترابط بين نقد ابن رشد لمسلك المتكلمين في مجال التدليل على وحدانية الله ، ونقده لهم في هذا المجال ، مجال البحث في التنزيه .

لقد وصف ابن رشد طريقة المتكلمين بأنها طريقة جدلية ، أي لا تبسّموا الى مرتبة البرهان نجد هذا سواء في نقده لموقفهم حول الجسميّة أو حول الجهة أو حول الرؤية . وقد ركز حول موضوع الرؤية بصفة خاصة ، إذ أن الأشاعرة اذا كانوا يجيزون رؤية الله تعالى في الآخرة ، فإن فيلسوفنا قد أقام نقده لموقفهم على أساس يتمسك به دائما وهو أن العلاقات بين الأسباب ومسبباتها تعد علاقات ضرورية . انه يحدد بناء على ذلك شروطا للرؤية متأثرا في ذلك بكثير من الأفكار الفلسفية اليونانية التي نجدها بين ثنانيا شروحه وتلاخيصه على كتب الفيلسوف اليوناني أرسطو .

وقد ذهب فيلسوفنا الى أن الأشاعرة قد خلطوا بين ادراك العقل وادراك البصر . ان العقل اذا كان يدرك مالميس في جهة ، فإن ادراك البصر لا يتم الا بشروط محددة معينة من بينها الجهة والضوء واللون .

لقد لجأ الأشاعرة — فيما يذهب ابن رشد — الى حجج سوفسطائية ، أي تلك الحجج التي يظن أنها صحيحة ، في حين أنها ليست كذلك .

وإذا كان الأشاعرة قد اعتمدوا في اثباتهم لجواز الرؤية على ذهابهم الى أن معيار صحة الرؤية هو الوجود فإن ابن رشد قد ذهب الى أن المعيار أو الأساس لا يعد صحيحا بأى حال من الأحوال . اذ لو كان الوجود هو مقياس الرؤية ومعيارها ، لوجب اذن أن نبصر الأصوات ، وهذا يعد غير صحيح ، كما يعتبر خارجا عن العقل خروجا تاما ، اذ لكل شيء خصائص محددة ثابتة ولكل حاسة عملها المحدد ، كما لا يمكن انقلاب البصر سمعا ، ولا يمكن عودة اللون صوتا .

هذا عن الفصل الرابع الذى خصصناه لدراسة موقف ابن رشد النقدى تجاه آراء المتكلمين حول موضوع التنزيه ، أما الفصل الخامس وهو يعد آخر الفصول التى تتعلق بنقد ابن رشد للمتكلمين فقد درسنا فيه موقف ابن رشد النقدى تجاه آراء الأشاعرة في موضوع المعجزات وبعث الرسل ، وأشرنا اشارات كثيرة الى نقد ابن رشد للغزالي نظرا لأن نقد فيلسوفنا للأشاعرة في هذا المجال ، ينطبق أيضا على الغزالي ، وبخاصة إذا وضعنا في الاعتبار أن ابن رشد يقيم نقده للمتكلمين على أساسين إيمانين بأن العلاقة بين الأسباب ومسبباتها ، تعد علاقة ضرورية . فحين أن الأشاعرة والغزالي أيضا قد ذهبوا الى عدم وجود ضرورة بين الأسباب ومسبباتها . وهذا يتضح تماما عند الجوينى كمتكلم أشعري وعند الغزالي أيضا .

والتواقع أن نقد ابن رشد للأشاعرة وللغزالي أيضا في هذا المجال ، مجال البحث في المعجزات وبعث الرسل وما يرتبط بهما من إثارة لمشكلات فلسفية وكلامية عديدة منها ما يتعلق بالمعرفة ومنها ما يتعلق بالإنسان ومنها ما يتعلق بالوجود على النحو الذى أشرنا اليه في هذا الفصل . نقول ان نقد ابن رشد انما كان تعبيرا عن الترامه بالمنهج النقدى الذى يقيمه على أساس البرهان الذى يسعى الى اليقين كما يعبر عن الترامه بالثبات والضرورة في مجال البحث في العلاقات بين الأسباب ومسبباتها .

ونود الإشارة الى أن ابن رشد اذا كان قد أفاض في هذا الجانب ،

فان ذلك يرجع الى أن الغزالي كان حريصا في كتابه تهافت الفلاسفة على نقد موقف افلاسة نقدا عنيفا .

انه الغزالي اذا كان قد ترك لنا كتباً كثيرة من بينها مقاصد الفلاسفة واحياء علوم الدين وفیصل التفرقة بين الاسلام والزندقة والمنقذ من الضلال ، واذا كنا نجد في بعض هذه الكتب هجوما من جانبه على هذا الرأي اوداك من الآراء التي قال بها الفلاسفة ؛ الا أن أهم كتاب من كتبه التي ألفها أساسا للرد على الفلاسفة تارة ولتنكيرهم في بعض الآراء تارة أخرى هو كتابه « تهافت الفلاسفة » كما هو واضح من عنوانه .

لقد عرض الغزالي في هذا الكتاب عشرين مسألة أو موضوعا على النحو التالي:

- ابطال مذهبهم في أزلية العالم .
- ابطال مذهبهم في أبدية العالم .
- بيان تلبيسهم في قولهم ان الله صانع العالم وأن العالم صنعه .
- في تعجيزهم عن اثبات الصانع .
- في تعجيزهم عن اقامة الدليل على استحالة الهم .
- ابطال مذاهبهم في نفى الصفات .
- في ابطال قولهم : ان ذات الأول لا ينقسم بالجنس والمعضل .
- في ابطال قولهم ان الأول بسيط بلا ماهية .
- في تعجيزهم عن بيان أن الأول ليس بجسم .
- في بيان أن القول بالدهر ونفى الصانع لازم لهم .
- في تعجيزهم عن القول بأن الأول يعلم غيره .
- في تعجيزهم عن القول بأنه يعلم ذاته .

- في ابطال قولهم : ان الأول لا يعلم الجزئيات •
- في ابطال قولهم بأن السماء حيوان متحرك بالارادة •
- في ابطال ماذكروه من الغرض المحرك للسماء •
- في ابطال قولهم أن نفوس السموات تعلم جميع الجزئيات •
- في ابطال قولهم باستحالة خرق العادات •
- في قولهم : أن نفس الانسان جوهر قائم بنفسه ليس بجسم ولاعرض •
- في قولهم باستحالة الفناء على النفوس البشرية •
- في ابطال انكارهم لبعث الأجساد مع التلذذ والتألم في الجنة والنار بالذات والآلام الجسمانية •

أما فيلسوفنا ابن رشد فقد حاول بكل جهده الرد على رأى رأى من الآراء التى ذهب اليها الغزالي • وقد ركز في رده على الغزالي حين ذهب الغزالي الى تكفير الفلاسفة في آرائهم حول قدم العالم وحول خلود النفس وحول العلم الالهي • كما نقد ابن رشد ، الغزالي حين ذهب في تهافت الفلاسفة الى أرجاع العلاقة بين الأسباب ومسبباتها الى فكرة العادة ومن هنا فلا ضرورة عنده بين الأسباب والمسببات •

يضاف الى ذلك أن ابن رشد قد لاحظ أن الغزالي يذكر آراء لأرسطو ، ومرجعه في ذلك كتب الفارابي وكتب ابن سينا وهذا يعد خطأ غيما يرى ابن رشد اذ من الواجب الرجوع الى مذهب أرسطو مباشرة ، بدلا من الاعتماد على ما يذكره فلاسفة العرب عنه • وهذه نحسبها ملاحظة صادقة من جانب ابن رشد وخاصة اذا وضعنا في الاعتبار أن فلاسفة أرسطو قد وصلت الى العرب مختلطة من بعض جوانبها بآراء الأفلاطونية المحدثه •

وقد وجد ابن رشد نفسه مضطرا الى أن يقول : ان تعرض أبى محامد الغزالي الى مثل هذه الأشياء على هذا النحو من التعرض لا يليق

بمثله ، فانه لا يخلو من أحد أمرين : اما أنه فهم هذه الأشياء على حقائقها فساقها في كتاب تهافت الفلاسفة على غير حقائقها ، وذلك من فعل الأشرار ، واما أنه لم يفهمها على حقيقتها فتعرض الى القول فيما لم يحط به علما وذلك من فعل الجاهل . والرجل يجل عندنا عن هذين الوصفين ، ولكن لابد للجواد من كبرية . فكبرية الغزالي : وضعه هذا الكتاب ولعله لجأ الى ذلك من أجل زمانه ومكانه .

هذا ما يقول به ابن رشد في مجال من مجالات نقده للغزالي . والواقع أن الغزالي فيما نرى من جانبنا كان من واجبه أيضا أن يحدد ما يعنيههم باسم كتابه « تهافت الفلاسفة » هل اتفق كل الفلاسفة على رأى واحد ؟ وهل ما يقول به من اتهامات تنطبق على فلاسفة الاسلام بمثل انطباقها على فلاسفة اليونان ؟ وهل آراء الفاربي وابن سينا هي نفسها آراء أفلاطون أو آراء أرسطو ؟ وهل مذهب ابن سينا الفلسفي يطابق مطابقة تامة مذهب الفاربي الفلسفي ؟ اننا نلاحظ من جانبنا أن هذه المحاولة من جانب الغزالي تحيط بها الأخطاء والتناقضات من كل جانب ابتداء من اسم الكتاب ، كتاب تهافت الفلاسفة .

ان نقد ابن رشد للغزالي كان متوقعا لأسباب عديدة من أبرزها فيما نرى من جانبنا أن تراث الغزالي يعد معبرا عن الدفاع عن جانب أشعري جدلي صوفي في حين أن تراث ابن رشد يعد معبرا على العكس من ذلك تماما عن جانب عقلى برهاني يدافع عنه بكل طاقته .

ان أقوال فيلسوفنا ابن رشد تعد تعبيراً عن الدفاع عن التيار الفلسفي وعن الفلاسفة . انه يرى أن الفلاسفة اذا كانوا قد أخطأوا في شيء ، فليس من الواجب أن ننكر فضلهم في البحث ، بل يجب أن نشكرهم لأنهم حاولوا البحث عن الحقيقة ، ومن يحاول البحث عن الحقيقة فقد يصيب تارة ويخطئ تارة أخرى وهذا لا يقلل من شأن الباحث عن الحقيقة بأي حال من الأحوال . ..

ودليلنا على أن آراء الغزالي تعد تعبيرا عن وقفة أشعرية صوفية، هو أن المقارن بين الاتجاه الموجود في كتاب تهافت الفلاسفة والاتجاه الموجود عند كثير من المفكرين الذين ارتضوا لأنفسهم الاتجاه الأشعرى، يجد أنهم قد استفادوا من كتابات الغزالي ومن اتجاهه . ومن هؤلاء المفكرين على سبيل المثال لا الحصر . فخر الدين الرازى في كثير من كتبه وشروحه ، نكتابه « أساس التقديس في علم الكلام » وشرحه على كتاب الاشارات والتبهيّات لابن سينا .

وما يقال عن الاتجاه الكلامي الأشعرى عند الغزالي : يمكن أن يقال أيضا بصورة مباشرة تارة وصورة غير مباشرة تارة أخرى ، عن الاتجاه انصوفي السني عند الغزالي . وخاصة اذا وضعنا في الاعتبار كثيرا من أوجه الالتقاء بين الاتجاه الأشعرى والاتجاه الحوفي السني . وهذا الاتجاه لانعدام وجوده بين ثنايا صفحات تهافت الفلاسفة للغزالي، وهذا ان دلنا على شيء فانما يدلنا على أن الغزالي عندما أصبح صوفيا ، أى ارتضى لنفسه طريق التصوف ، فقد اتجه الى نقد آراء الفلاسفة تارة والى الهجوم عليهم تارة أخرى .

واذا كان الغزالي قد بحث — كما سبق أن أشرنا — في عشرين مسألة في كتابه « تهافت الفلاسفة » واتجه الى نقد الآراء التي ارتضاها الفلاسفة لأنفسهم ، وقام بتكفيرهم في ثلاث مسائل ، فان ابن رشد قد قال في خاتمة كتابه « تهافت التهافت » ان هذا الرجل قد كفر الفلاسفة بثلاث مسائل : أحدها مسألة الخلود وقد قلنا ان هذه المسألة عندهم من المسائل النظرية . والمسألة الثانية قولهم انه لا يعلم الجزئيات وقد قلنا أيضا أن الذى يعنون بهذا الاسم ليس هو المعنى الذى كفرهم به المتكلمون . وقال في هذا الكتاب « أى كتاب تهافت الفلاسفة » انه لم يقل أحد من المسلمين بالمعاد الروحاني ، وقال في غيره ان الصوفية تقول به ، وعلى هذا فليس يكفر من قال بالمعاد الروحاني ولم يقل بالمحسوس اجماعا وجوز القول بالمعاد الروحاني .

والواقع أن ابن رشد كان حريصا على نقد الغزالي كما كان حريصا على نقد المتكلمين وخاصة الأشاعرة منهم لأن منهجه غير منبهم واتجاهه غير اتجاههم .

هذا عن الفصول الخمسة الأولى من كتابنا والتي ركزنا فيها على إبراز منهج ابن رشد النقدي تجاه آراء الأشاعرة بالإضافة الى مذكرناه عن الغزالي في المواضع التي وجدنا فيها اتفاقا بين آراء الأشاعرة وآراء الغزالي وما أكثر هذه المواضع .

أما الفصل السادس فقد خصصناه لدراسة موقف ابن رشد النقدي من فلسفة ابن سينا ومعنى هذا أن الانتقال من الفصول الخمسة الأولى الى الفصل السادس ، هو انتقال عن تحليل منهج ابن رشد النقدي تجاه المتكلمين الى تحليل لهذا المنهج ازاء فيلسوف .

والواقع أن الجانب النقدي عند فيلسوفنا ابن رشد ، يعد ثريا ثراء لاحد له ، وعميقا غاية العمق . انه لم يكن مكتفيا بنقد آراء المتكلمين ، بل اهتم أيضا بنقد هذا الرأي أو ذاك من الآراء التي قال بها الفلاسفة الذين سبقوه . ومن هؤلاء الفلاسفة الذين اهتم ابن رشد بنقد آرائهم . الفيلسوف المشرقي ابن سينا .

لقد وجد ابن رشد أن ابن سينا قد وقع في كثير من المقدمات الكلامية الجدلية . لقد وجد ابن رشد أيضا أن الغزالي حين يحكى رأيا لأرسطو فانه قد اعتمد على ابن سينا ، في حين أن ابن سينا قد أخطأ في فهم هذا الرأي أو ذاك من آراء أرسطو . لقد كان ابن رشد حريصا على التمييز بين آراء أرسطو من جهة وآراء ابن سينا من جهة أخرى ، بمعنى أنه كان يريد تخليص فلسفة أرسطو مما شابها من عناصر أفلوطينية .

لقد اختلف ابن رشد مع ابن سينا في كثير من الآراء التي قال بها .

ويمكن أن نقول أن البعض من هذه الآراء تعبر عن اختلافات جوهرية والبعض الآخر لا يعد تعبيراً عن اختلاف جوهري بين الفيلسوفين .

إن ابن سينا إذا كان قد اعتمد في تدليله على وجود الله تعالى ، على فكرة الممكن والواجب ، فإن فيلسوفنا ابن رشد كان حريصاً على نقد هذا الدليل ، مهتماً بالكشف عما يوجد فيه من مقدمات وأصول كلامية .

وإذا كان ابن سينا قد قال بالقبض أو الصدور في تفسيره للعلاقة بين الواحد والكثير وبيان كيفية صدور الموجودات عن الله تعالى ، فإن ابن رشد قد اختلف معه في هذا الرأي .

ولابد لنا من القول بأن ابن رشد قد اتفق مع ابن سينا في بعض الآراء التي قال بها . بمعنى أن ابن رشد إذا كان حريصاً على نقد كثير من آراء ابن سينا ، إلا أنه في نفس الوقت قد اتفق معه في بعض آرائه ، بل أنه كان مدافعاً عنه ضد الغزالي ، إذا وجد أن الغزالي قد فسر رأى ابن سينا تفسيراً غير صحيح .

وما يقال عن اهتمام ابن رشد بنقد المتكلمين ونقد ابن سينا ، يقال أيضاً عن اهتمامه بنقد اتجاهين آخرين ، هما اتجاه أهل الظاهر الذين لا يلجأون إلى التأويل ويرتضون لأنفسهم الوقوف عند ظاهر النص ، واتجاه الصوفية الذي يقوم على الذوق والقلب والوجدان والجانب العملي . ونقد ابن رشد لهذين الاتجاهين كان موضوع الفصل السابع والفصل الثامن من هذا الكتاب .

لقد كان ابن رشد حريصاً على نقد موقف أهل الظاهر ، وذلك بناء على تفرقته بين الأقاويل الخطابية الإقناعية والأقاويل الجدلية والأقاويل البرهانية . أنه إذا كان يتمسك دوماً بالبرهان ويسعى إلى الأقاويل البرهانية أساساً ، وإذا كان قد نقد الكثير من الأقاويل الجدلية

الكلامية : فانه قد نقد أيضا النوع الأول من التأويل ، أى الاقاول
الخطابية .

موقف ابن رشد اذن كان قائما على تمييزه بين مراتب التصديق ،
وهى مراتب ثلاثة وقد حاول جهده الدفاع عن القياس العقلى ونادى
بضرورة اللجوء الى التأويل : اذ أن اللجوء الى التأويل ، يؤدى ، فيما
يرى فيلسوفنا ابن رشد الى الصعود الى العقل والبرهان .

لقد بين لنا ابن رشد أن الحد الفاصل بين الانسان والحيوان اذا
كان يتمثل فى العقل ، فانه لامفر اذن من اللجوء الى القياس الذى يقوم
على العقل . كما بين لنا كيف أن المشرع يدعونا الى التأمل والتفكير
بعقولنا ، تلك العقول التى يتميز بها الحيوان الناطق عن الحيوان غير
الناطق .

واذا كان ابن رشد قد حرص على نقد طريق أهل الظاهر ، فانه قد
نقد أيضا الطريق الصوفى لقد نقد هذا الطريق فى مواضع متعددة أثناء
دراسة لكثير من الموضوعات والمشكلات الفلسفية ومن بينها مشكلة
المعرفة ومشكلة الاتصال وتحليل الأدلة على وجود الله تعالى .

وقد أشرنا الى مواضع تأثر ابن رشد بالفيلسوف ابن باجه الذى
يعد أول فلاسفة المغرب العربى وذلك فى بحثه لمشكلة الاتصال
وكيف كان حريصا على التمييز بين طريقين للاتصال ، اتصال يعتمد على
الزهد والتقصيف يقف منه ابن رشد موقفا نقديا ولايرتضيه لنفسه ،
واتصال يعد أساسا طريقا عقليا يبدأ بالمحسوسات حتى ينتهى منها الى
المعقولات ، وهذا الطريق هو الطريق الذى يوافق عليه ابن رشد .

لقد كان نقد ابن رشد للطريق أو المنهج الصوفى متوقعا ، اذ أنه
يأخذ على الصوفية أن طرقهم فى النظر ليست طرقا نظرية ، بمعنى
أنها ليست مركبة من مقدمات تؤدى الى نتائج .

وقد حُلِّنا في آخر دراستنا الأمس التي يقوم عليها منهج ابن رشد النقدي وكشفنا عن المصادر التي تأثر بها في مجال هذا النقد وعرضنا لمواضع اتفاقنا مع ابن رشد ومواضع اختلافنا معه .

بعد هذا نود أن نقول أن ابن رشد إذا كان قد بذل جهدا كبيرا في إقامة نسق الفلسفي ، أي الجانب الايجابي من مذهبه : فإن دوره في مجال نقد كثير من الآراء والاتجاهات التي وجدت قبلة . لا يقل بحال من الأحوال عن جهده . في سبيل إقامة هذا النسق الفلسفي . لقد كان يتمتع بحس نقدي بارز وإذا كنا نختلف معه حول بعض الآراء التي قال بها ، فإن هذا لا يقلل من أهميته في تاريخ الفلسفة العربية ، إنه عظيم بين الفلاسفة ، بل إننا نرى أنه أعظم فيلسوف انجبت بلداننا العربية ، وقدر له أن يكون آخر فلاسفة العرب .

إن بلداننا العربية وخاصة في هذه الأيام في أشد الحاجة إلى أحياء روح العقل ، تلك الروح التي تجلت في فلسفة ابن رشد ومنهج ابن رشد ، إن أحياء هذه الروح يعد أمرا لا بد منه إذا كنا نريد أن نسير مع الزمن ونتفهم بقومنا إلى التقديم وخدمة الروح الانسانية . لقد قلنا منذ سنوات ولا نمل من ترديد هذا القول : إننا بين طريقي اثنين لا ثالث لهما : إما طريق العقل وإما طريق التقليد . ولنرجع إلى تاريخ الفكر لنرى كيف أن فلسفة ابن رشد قد تركت أكبر الأثر في أوزبكيا ، بل نقول إن فلسفته قد ساعدت مفكرها في دعوتهم إلى خروجه من ظلام التقليد والدخول في نور العقل . علينا أن نتمسك بطريق للفلسفة والتفلسف ، وإذا قلنا الفلسفة ، فقد قلنا العقل أساسا : إذ أنه قائدها . ودليلها . علينا أن نترك جانبا تلك الدعوات التي تثقل من أهمية الفلسفة تارة والعقل تارة أخرى ويقينى أن تلك الدعوات قد صدرت عن أناس ينسبون أنفسهم إلى الفلسفة ، والفلسفة منهم براء ، أناسي تحسبهم من المشتغلين بها وماهم بالجريصين عليها . فليس كل من ينسب نفسه

للفلسفة يعد مشتغلا بها مدافعا عنها ، وهل يصبح الرجل الفرنسي ، رجلا عربيا اذا ارتدى الرداء العربي ؟ •

غير مجد في ملتى واعتقادي التمسك باللامعقول ، وتنحية العقل والمعقول جانبا • ويوم أن نتمسك بالعقل وبطريق العقل ، سنجد فلاسفة في مصرنا المعاصرة بل في عالمنا العربي بعد غياب استمر ثمانية قرون وما أطولها من مدة •

أرجو بعد هذا كله أن أكون قد أديت جزءا من واجبي نحو فلسفة ابن رشد وتراث ابن رشد • واذا كنت قد كتبت منذ عشرين عاما عن نزعة ابن رشد العقلية ، أى الجانب الايجابى من مذهبه ، فقد وجدت من واجبي في هذه الايام دراسة الوجه الآخر من مذهب فيلسوفنا : أى الجانب النقدي عند هذا الفيلسوف المارد الجبار •

واذا كنا نقرب الآن من ذكرى وفاة فيلسوفنا العربي ابن رشد ، فاننى أدعو المهتمين بالتراث الفلسفى العربى عامة ، وتراث ابن رشد على وجه الخصوص ، أن يستفيدوا من الدروس التى نجدها فى تراث هذا الفيلسوف وفى فلسفة هذا الفيلسوف ، تلك الفلسفة التى تتحدى بالعقل والعقل دوما • انها دعوة من جانبى ، فهل يا ترى ستجد أثرها فى عقول المهتمين بالفلسفة الرشدية ؟ انها دعوة أنادى بها فى تأمل صامت فى سكون الليل ، ملازما لصومعتى مؤثرا حياة العزلة والتوحد والغربة ، منتظرا الموت وما فيه من سعادة لا أجدتها فى تلك الحياة التى أشقى بها ، تلك الحياة التى انتشر فيها أعداء العقل ، وأنصار التقليد ، انهم لا يريدون الا الجهل لا يريدون الا الظلام •

مدينة نصر فى ١٥ نوفمبر عام ١٩٧٩ م عاطف العراقي

الفصل الأول

موقف ابن رشد النقدي من أدلة المتكلمين على وجود الله

ويتضمن هذا الفصل العناصر والموضوعات الآتية :

- اهتمام ابن رشد بنقد الفكر الكلامي الجدلي •
- موقف ابن رشد من دليل الحدوث كدليل يعتمد على القول
بحدوث العالم •
- دليل الممكن والواجب واعتماده على عناصر كلامية •
- أدلة المتكلمين لا ترقى الى مستوى البرهان ولا تليق بالجمهور •
- اعتماد أدلة المتكلمين على نفى العلاقة الضرورية بين الأسباب
والمسببات •
- أدلة المتكلمين لا تؤدي الى فهم دقيق للعناية الالهية والغائية •

تقديم

في هذا الفصل بما يتضمنه من عناصر سنحاول تحليل منهج ابن رشد النقدي تجاه الأدلة التي تركها لنا الأشاعرة كأدلة على وجود الله تعالى • والواقع أن نقد ابن رشد لآراء الأشاعرة وللمسلك الذي ساروا فيه يعد نقدا على درجة كبيرة من الأهمية • انه يبين لنا موقف الفيلسوف تجاه المتكلم ، الموقف البرهاني تجاه الموقف الكلامي الأشعري •

وسيتضح لنا كيف كان ابن رشد عدوا لدودا للأشاعرة • عدوا لهم بالنسبة للمنهج الذي ساروا فيه وعدوا لهم أيضا في آرائهم التي قالوا بها •

« ان الشريعة الخاصة بالحكماء هي الفحص عن جميع الموجودات .
اذا كان الخالق لا يعبد بعبادة أشرف من معرفة مصنوعاته التي تؤدي
الى معرفة ذاته سبحانه على الحقيقة ، الذى هو أشرف الأعمال عنده
وأحظاها لديه » .

(ابن رشد : تفسير ما بعد الطبيعة لأرسطو — مجلد ١ ص ١٠)

تمهيد : اهتمام ابن رشد بنقد الفكر الكلامي الجدلي :

نريد الآن تحليل موقف ابن رشد النقدي بالنسبة للمتكلمين من خلال كثير من المشكلات التي بحثوا فيها .

ونود في بداية دراستنا ، أن نشير الى أن هذا الموقف من جانبه ، وكما سيتضح لنا انما كان نابعا من تمسكه بالبرهان واعلان هذا البرهان فوق مرتبة الجدل ومرتبة الخطابة : أى الأدلة الاقناعية .

وغير خاف علينا أن فلاسفة العرب عامة : وابن رشد على وجه الخصوص : قد تأثروا بأرسطو في مجال دراساته المنطقية للجدل والبرهان ، واعتبروا المتكلمين ممثلين للفكر الجدلي ، والفلاسفة ممثلين للفكر البرهاني .

والواقع أن ابن رشد قد سعى بكل قوته الى التفرقة بين الأقوال الخطابية والأقوال الجدلية والأقوال البرهانية ، وسعى دوما للوصول الى البرهان الذي يعد عنده أسمى صور اليقين .

بل يمكن القول بأن مفتاح فلسفة ابن رشد بأسرها : انما يتمثل في هذه التفرقة الجوهرية بين هذه المراتب الثلاثة ، مراتب الخطابة والجدل والبرهان .

فهو يقول في كتابه « فصل المقال فيما بين الحكمة والشريعة من الاتصال (١) » : الناس على ثلاثة أصناف : صنف ليس هو من أهل التأويل أصلا وهم الخطابيون الذين هم الجمهور الغالب ، وذلك أنه ليس يوجد أحد سليم العقل يعرى عن هذا النوع من التصديق . وصنف هو من أهل التأويل الجدلي وهم الجدليون (٢) بالطبع أو بالطبع والعادة .

(١) ص ٢١

(٢) يتقدم بهم المتكلمين .

وصنف هو من أهل التأويل اليقيني وهؤلاء هم البرهانيون بالطبع والصناعة ، أعنى صناعة الحكمة .

معنى هذا أننا إذا لم ندرك هذه التفرقة التي يقول بها فيلسوفنا ، فإننا لا يمكن أن نفهم فلسفته بصفة عامة ، ونقده للفكر الجدلى الكلامى بصفة خاصة ، إذ أن ابن رشد قد سعى الى نقد هذا النوع من الفكر ، ونقده له أكثر شمولاً من نقده للطريق الخطابى ، أى المرتبة الخطابية ، إذ أن الطريق الخطابى إذا كان موجهاً لاقتناع العامة أساساً ، والطريق البرهانى إذا كان للخاصة ، أى الفلاسفة ، أهل اليقين ، فإن الطريق الجدلى فوق مستوى العامة ، ولا يرضى عنه الفلاسفة . (راجع شكل رقم ١)

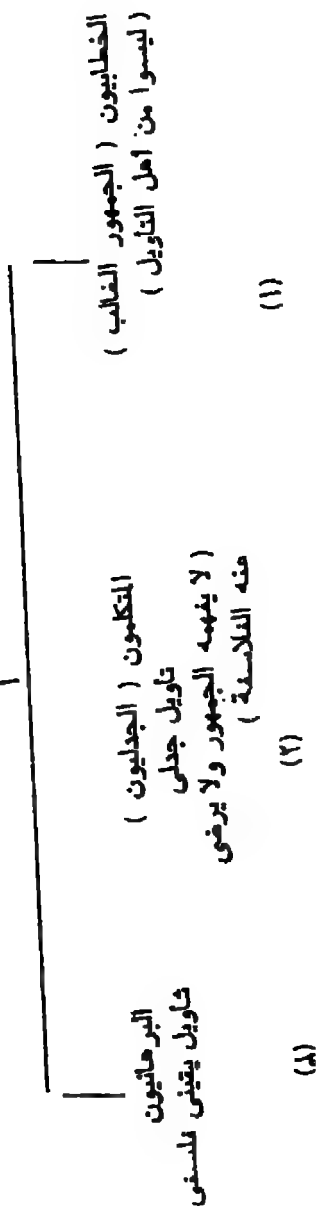
ومعنى هذا أن ذلك الطريق قد لا يفيد الناس أساساً ، ولعله كان طريقاً مرتبطاً بظروف زمانية معينة ^(١) ، أكثر من كونه طريقاً مفتوحاً شاملاً ولازماً لكل عصر ولكل زمان .

قلنا ان ابن رشد إذا كان ينقد الطريق الجدلى ، فإن سبب ذلك أنه يؤمن بالمبادئ اليقينية البرهانية ، ولا يرتضى بالبرهان بديلاً . أنه ينادى بتطبيق هذا الطريق البرهانى على دراسة المشكلات الفلسفية ، ويعتبر هذا البرهان محكماً للنظر الصادق السليم . دليل ذلك قول ابن رشد : ان الحكمة هى النظر فى الأشياء بحسب ما تقتضيه طبيعة البرهان ^(٢) وإذا كان المتكلمون قد وقفوا عند صور الجدل ولم يرتضوا لأنفسهم تجاوز هذا الطريق الى طريق أسمى منه وأدق ، وهو طريق البرهان ، فإن ابن رشد وجد من واجبه نقدهم ، إذ أن أى رأى من الآراء لا يرتفع الى مستوى البرهان ، فإنه يعد رأياً غير صحيح بل ليس داخلًا فى المجال الفلسفى ، فيما يرى ابن رشد .

(١) قد نجد عند ابن خلدون إشارة الى هذا المعنى . فهو يقول فى مقدمته (جزء ٢ ص ١٠٤٨ - ١٠٤٩) ينبى أن يعلم ان عام الكلام غير ضرورى لهذا العهد على طالب العلم ، إذ المادة والمبتدعة قد انتزعت ، والآية من أهل السنة تكونوا شأنهم فيها كتبوا ودونوا ، والآلة العقلية انما احتاجوا اليها حين دافعوا ونصروا .

(٢) تهافت التهافت ص ٣٠١

أصناف الناس بالنسبة للتبويل



(شكل رقم ١)

وإذا تسألنا وقلنا : هل نقد ابن رشد للطريق الكلامي الجدلي ،
ينطبق على المعتزلة كما ينطبق على الأشاعرة ، فأننا نستطيع الإجابة عن
هذا بانقول بأن نقده ينصب أساسا على الأشاعرة كما ينطبق من بعض
جوانبه وزواياه على المعتزلة .

صحيح أن كتب المعتزلة لم تصل اليه . فهو يقول : وأما المعتزلة ،
فانه لم يصل اليها في هذه الجزيرة من كتبهم شيء ، نقف منه على طرقهم
التي سلكوها في هذا المعنى . ويشبه أن تكون طرقهم من جنس طرق
الأشاعرة (٥) .

ولكن هذا لايعنى أن نقده يعد منطيقا على الأشاعرة وحدهم .
نظرا لأنه يركز على المنهج أكثر من تركيزه على هذا الرأي أو ذاك من
الآراء التي قال بها المعتزلة أو الأشاعرة .

وصحيح أن المعتزلة قد اتجهوا الى التأييد العقلي أكثر من
الأشاعرة ، ولكنهم أولا وأخيرا فرقة كلامية . وإذا قلنا انهم يعتبرون
أساسا فرقة كلامية ، فمعنى هذا أن طريقتهم تعد طريقة جدلية وليست
طريقة برهانية . ثم انه من المرجح أن ابن رشد أطلع على آراء المعتزلة
من خلال كتب الأشاعرة ، إذ أنه كثيرا ما يشير الى آراء المعتزلة حين
دراسة للمشكلات التي يبحث فيها .

ومهما يكن من أمر ، فإن قصد ابن رشد هو نقد الاطار أو المنهج .
وإذا كان هذا هو قصده ، فإن نقده يكون شاملا الى حد كبير : الأشاعرة
والمعتزلة أيضا ، إذ أن الاطار الجدلي هو ما تحرك فيه كل من المثلين
للفكر الأشعري والمثلين للفكر الاعتزالي أيضا وخاصة اذا وضعنا في
الاعتبار ردود كل فريق من أنصار الفريقين على الفريق الآخر ، وإن كانت
المعتزلة فيما يبدو لنا أكثر دقة من آراء الأشاعرة وأكثر سعيا نحو
المعقل . ولعل هذا يفسر اقتراب المعتزلة من الفلاسفة واقتراب الأشاعرة

من الصوفية ، وإن كان منهج المعتزلة غير منهج الفلاسفة ، ومنهج الأشاعرة غير منهج المتصوفة .

لقد نقد ابن رشد علماء الكلام لأنهم أهل جدل لا برهان . فهم — فيما يرى فيلسوفنا — قد آمنوا بآراء معينة بناء على اعتقادات سابقة يخجلون هضم نصرتها وتأييدها ، سواء تم هذا لهم عن طريق الأقاويل السوفطائية أو الأقاويل الجدلية أو الأقاويل الخطابية أو الأقاويل الشعرية ، بحيث صارت هذه الأقاويل عند من نشأ على سماعها من الأمور المعروفة بنفسها (١) .

تبين لنا مما سبق كيف اهتم ابن رشد بالفرقة بين مراتب أقاويل عديدة أهمها الأقاويل البرهانية والأقاويل الجدلية والأقاويل الخطابية الاتقائية ، وإذا كانت الأقاويل الجدلية الكلامية والأقاويل الخطابية لاتعد في رأى ابن رشد داخله في إطار اليقين الذي يسعى اليه الفيلسوف من خلال تمسكه بالبرهان ، فانه كان متوقفاً منه إذن نقد مواقف المتكلمين وخاصة الأشاعرة .

وستحاول في الصفحات التالية اختيار نماذج من المواقف الكلامية في مجالات متعددة ثم تبين نقد ابن رشد لها . وإذا كان ابن رشد قد حرص على عرض رأى الخصم قبل نقده ، فأننا انطلقاً من هذا الموقف الرشدي ، سنحاول الوقوف عند هذا الرأى أو ذاك من الآراء التي قال بها المتكلمون ، حتى يتسنى لنا فهم موقف ابن رشد .

(٦) - نذكر ما بعد القيمة جلد ١ ص ٤٢ - ٤٤ . ويلاحظ أن هذه الأنواع من الأقاويل تعد داخلية في إطار المعرفة غير اليقينية . فإذا كان متكرو العرب قد ميزوا بين مصادر للمعرفة اليقينية ومصادر للمعرفة غير اليقينية ، بلنا لا نجد نوعاً من هذه الأقاويل يدخل في إطار اليقين الذي يعد البرهان أعلى مراتبه فيما يرى ابن رشد ، إذ أن مصادر المعرفة اليقينية هي الأوليات العقلية المحضة ، والمحسوسات ، والجزيئات ، والمفردات ، والعنصرية التي عزت لا بتقسيمها بل بوسط ، والحدسيات . أما مصادر المعرفة غير اليقينية فهي الجداول ، والمفردات ، والمسلات ، والمشهورات ، والخيلات ، والوهيمات . (راجع في ذلك بحثنا : ثورة العقل في الفلسفة العربية من ص ٤١ إلى ص ٧٨) .

ونود أن نشير بادية ذي بدء الى أن ابراز موقف ابن رشد النقدي بالنسبة للتكلمين أو بالنسبة لابن سينا أو غير هؤلاء من مفكرين وفلاسفة . لا يعنى أننا نتفق مع ابن رشد في كل ما قاله بالنسبة لهذا الرأي أو ذاك من الآراء التي قال بها المتكلمون والفلاسفة والصوفية ، وكم حاولنا في دراسات سابقة بيان اختلافنا مع فيلسوفنا ابن رشد في رأى أو أكثر من الآراء التي قال بها (٧) .

موقفه من أدلة المتكلمين على وجود الله :

يعرض ابن رشد في كثير من كتبه المؤلفة وكتبه التي يشرح فيها فلسفة أستاذه أرسطو . بعض أدلة من سبقوه على وجود الله . انه يعرض أولا . الدليل ثم يقوم بعد ذلك ببيان أوجه الضعف فيه ثم ينتقل الى دليل آخر . فعل هذا بالنسبة للصوفية ، وابن سينا ، كما سنرى ، وفعله أيضا بالنسبة للمتكلمين . وذلك حتى يتسنى له بعد ذلك القول بدليل أو أكثر من الأدلة على وجود الله تعالى . وهذه الأدلة في رأيه تتفادى أوجه النقص في الأدلة التي قدمها من سبقوه .

معنى هذا أن ابن رشد كان حريصا على ابراز الجانب النقدي في مجاله التدليل على وجود الله ، ثم نجده ينتقل من هذا الجانب الى الجانب الايجابى ، والذي يتمثل عنده في ثلاثة أدلة على وجود الله تعالى ، هي دليل العناية الالهية أو الغائية ودليل الاختراع ودليل الحركة .

انه يعرض أولا . كما سبق أن أشرنا — لدليلين قال بهما المتكلمون للتدليل على وجود الله تعالى هما دليل الحوادث ودليل الممكن والواجب .

(٧) راجع في ذلك كتابنا : تجديد في المذاهب الفلسفية والكلابية وايضا : مقالنا عن مشكلة العربية في الفكر الاسلامي (في كتاب دراسات فلسفية مهداة الى الدكتور ابراهيم دكتور جزء اول) .

والواقع أن المتكلمين قد اهتموا بالتدليل على وجود الله تعالى .
نجد هذا عند الأئمة وعند الجويني وعند الباقلاني وغير هؤلاء من
مفكرين يمثلون الاتجاه الكلامي .

فبالنسبة للدليل الأول الذي يعرضه ابن رشد كدليل قائل به
المتكلمون . وهو دليل الحوادث ، فأننا نستطيع القول بأن هذا الدليل
يقوم على الاعتقاد بأن العالم يعد حادثاً أي مخلوقاً: من العدم وليس
قديماً أي موجوداً من مادة أولى أزلية كما يقول بذلك أكثر فلاسفة
العرب كالفارابي وابن سينا .

هناك اذن صلة بين القول بحدوث العالم وبين القول بوجود الله
تعالى ، بمعنى أن العالم إذا كان حادثاً ، فلا بد له من محدث . ذهب الى
ذلك المتكلمون عامة كما ذهب اليه الكندي (٨) أيضاً في دليل من أدلته
على وجود الله تعالى .

(٨) يربط الكندي بين القول بحدوث العالم والقول بوجود الله ، بمعنى أن الاعتقاد بأن العالم
حادث ، لابد أن يؤدي الى القول بوجود علة خالقه للكون . ويقول في رسالته في وحدانية الله
وتناهي جرم العالم مؤيداً هذه الفكرة : « وليس ممكناً أن يكون جرم بلا مدة ، فانية الجرم ليست
لا نهاية لها ، وانتهاء الجرم متناهية ، فيمتنع أن يكون جرم لم يزل ، فالجزم اذن محدث
اضطراراً ، والمحدث محدث المحدث . والمحدث والمحدث من المضاف ، فكل محدث اضطراراً ،
عن ليس » . (راجع كتابنا : مذاهب فلاسفة المشرق ص ٦٢ وما بعدها) .

وقد عبر ابن طفيل على لسان حي بن يقظان عن موقف كل من القائلين بالقدم والحدوث .
بالنسبة لتصورهم فاعل العالم ، ورأى أن الموقفين يؤيدان الى تصور فاعل للعالم . مستنبطاً
أعياه التفكير في مشكلة القدم والحدوث جعل يتفكر ويشاغل : ما الذي يلزم عن كل واحد في
الاعتقادي ؟ فلعل اللازم عنها يكون شيئاً واحداً نراه أنه ان اعتقد بحدوث العالم وخروجه
الى الوجود بعد الصدم ، فاللازم عن ذلك ضرورة ، أنه لا يمكن أن يخرج الى الوجود بنفسه ،
وأنه لابد له من فاعل يخرج به الى الوجود وان اعتقد بقدم العالم وأن العدم لم يسبقه وأنه لم
يزل كما هو ، فان اللازم عن ذلك ان حركته قديمة لا نهاية لها من جهة الابتداء اذا لم يسبقها
سكون يكون مبدؤها منه ، وكل حركة ملابد لها من محرك ضرورة ، فأنه ينظر بهذا الطريق الى
ما انتهى اليه بالطريق الأول ولم يفسره في ذلك تشككه في قدم العالم او حدوثه . وضح له على
الوجهين جديماً وجود فاعل غير جسم هو علة لكل جسم وهي معلولة له سواء كانت محدثة .
الوجود بعد ان سبقها العدم او كانت لا ابتداء لها من جهة الزمان ولم يسبقها العدم قط ، فانها
على كلا الحالين معلولة ومفتقرة الى الفاعل متعلقة الوجود به ، ولولا نواحه لم تد ولملا وجوده
لم توجد ، ولولا قدمه لم تكن قديمة ، وهو في ذاته غنى عنها ويرى منها . فالعالم كله فاعله
وخلقه ومتأخر منه بالذات ، وان كانت غير متأخرة بالزمان كما انك اذا اخذت في قبضتك جسماً
من الأجسام ثم حركت يدك ، فان ذلك الجسم لا محالة لا يتحرك تابعاً لحركة يدك حركة متأخرة

ويبدو لنا أن ابن رشد وهو من الفلاسفة الذين يقولون بتقديم العالم ، كان حريصاً على عرض هذا الدليل الذي يعتمد على فكرة الحدوث ثم القيام بنقده ، لكي يبين لنا أنه بالامكان التدليل على وجود الله تعالى مع القول بتقديم العالم . وخاصة إذا وضعنا في الاعتبار أن الغزالي في كتابه « تهافت الفلاسفة » قد ذهب الى أن الفلاسفة قد تناقضوا مع انفسهم حين قالوا بتقديم العالم وفي نفس الوقت قدموا أدلة على وجود الله (١) .

معنى هذا أن ابن رشد كان حريصاً بطريقة مباشرة تارة وبطريقة غير مباشرة تارة أخرى على توجيه أكثر من نقد الى فكرة الحدوث التي يقوم عليها دليل الأتساعة حتى يبين لنا أنه ليس من الضروري أن يقوم الاعتقاد بوجود الله على القول بحدوث العالم ، بل بالامكان أن نقول بالتقدم ومع ذلك نقدم أكثر من دليل على وجود الله . وقد غفل ذلك ابن رشد ، كما سبق أن أشرنا ، كما فعله فلاسفة آخرون قالوا بتقديم العالم كالغارابى وابن سينا ، ومع ذلك نجد لكل فيلسوف منهم دليلاً أو أكثر على وجود الله تعالى .

قلنا ان المتكلمين عامة يقولون بدليل على وجود الله هو دليل الحدوث . وهذا الحدوث يقوم عندهم على القول بأن الأجسام تتركب من أجزاء لا تتجزأ أي جواهر فردة ، وهذه الجواهر الفردة تعد محدثة ، وبالتالي تكون الأجسام التي تتركب من هذه الجواهر ، محدثة أيضاً ، وإذا كانت محدثة ، فلا بد أن يكون لها محدث وهو الله تعالى .

= من حركة يدك تلخر بالذات ، وان كانت لم تتأخر بالزمان عنها بل كن ابتداءً بها ، وكذلك العالم كله معلول ومخلوق لهذا الفاعل بشر زملق . « وانما امره اذا أراد شيئاً ان يقول له كن فيكون » . فلا بد إذن من الوصول الى محرك أول لا يتحرك ولا يمنع الاعتقاد بالتقدم من الوصول الى محرك أولاً لا يتحرك لابن طليل يميل الى القول بالتقدم ومع هذا يسلم بضرورة الوصول الى فاعل للكون . (راجع حى بن يظان لابن طليل ، وايضاً كتابنا : ايتنيزيقا في فلسفة ابن طليل ص ١١٢ وما بعدها) .

(٦) تهافت الفلاسفة ص ١٢٨ وانظر ايضاً كتابنا : مذاهب للفلسفة المشرق ص ٣٠ وما بعدها .

فالحال. اذن بجميع أركانه وأجسامه وموجوداته من نباتات وحيوانات ناطقة وغير ناطقة ، يعد مخلوقا كائننا عن أول ، حادثا بعد أن لم يكن شيئا ولا عينا ولا ذاتا ولا جوهرًا ولا عرضا (١٠) .

والدليل عندهم على حدوث هذه الموجودات كلها ، أنها تتغير عليها الصفات وتخرج من حال الى حال ، بمعنى يطلن حالة وحدث حالة أخرى . فالحالة التي حدثت يعد حدوثها معلوما بالضرورة والمساهمة ، وما كان ضروريا ، لم يفتر الى الاستدلال عليه . أما الحالة التي بطلت ، فان يطلنها يعد دليلا شاهدا على حدوثها ، لا قدمها ، لأنها لو كانت قديمة لما بطلت . ان التغير وبطلان الصفات وتغيرها ، انما ينطبق على الموجودات الممكنة الوجود ، ولكنه لا ينطبق على الله تعالى واجب الوجود (١١) .

يقول الأسفرايينى فى كتابه « التبصير فى الدين » (١٢) : « اذا تقرّر أن صفات الأجسام مخلوقة ، ثبت أن الأجسام مخلوقة ، لأن ما لا يخلو من الحوادث لا يستحق أن يكون محدثا ، وما لا يستحق أن يكون محدثا مثلها » .

ويستدل الأشاعرة على هذا الحدوث بأكثر من آية من آيات القرآن الكريم ، منها على سبيل المثال ، قوله تعالى : ان فى خلق السموات والأرض والاختلاف الليل والنهار والفاكهة التى تجرى فى النخيل بما ينفع الناس وما أنزل الله من السماء من ماء فاحيا به الأرض بعد موتها وبث فيها من كل دابة وتصريف الرياح والسحاب المسخر بين السماء والأرض آيات لقوم يعقلون » (١٣) .

(١٠) الأسفرايينى : التبصير فى الدين ص ١٢٥ .

(١١) المصدر السابق ص ١٢٥ .

(١٢) ص ١٢٥ .

(١٣) سورة البقرة آية ١٦٤ .

وقوله تعالى : « ان في خلق السموات والأرض واختلاف الليل والنهار آيات لأولى الألباب » (١٤) .

وواضح أن المتكلمين يربطون بين الصعود من المحدث إلى المحدث ، والانتقال من المخلوق إلى الخالق ، وذلك اعتمادا على فكرتهم الرئيسية الخالصة بالتمييز الحاسم بين التغير بالنسبة للمخلوقات الحادثة ، والثبات بالنسبة للخالق القديم (١٥) .

يقول الأسفراييني : ان المخلوق لا بد له من خالق ، لان الأجسام لو كانت بذاتها مع تجانس ذواتها ، لم تختلف بالصفات والأوقات والأحوال والمحال ، فلما اختلفت ، علمنا أن لها مخصصا قدم ما قدم وأخر ما . آخر وخص كل واحد منها بما اختص به من الصفات ، لولاه لم يقع الاختصاص في شيء من الأوصاف لأن الاختصاص بأحد الجائزين يقتضي مخصصا . لولاه لم يقع التخصيص به (١٦) .

(١٤) سورة آل عمران آية ١٩٠

(١٥) يدل الأسفراييني في كتابه « التبصير في الدين » (ص ١٣٦ - ١٣٧) على هذه الفكرة ويذكر بعض الآيات القرآنية للتأكيد على فكرته . فهو يقول ان خالق الخلق تدبير ، لانه لو كان محضاً لانتظر إلى محدث ، وكان حكم الثاني والثالث وما انتهى إليه كذلك ، وكان كل خالق يخصص إلى خالق آخر لا إلى نهاية . وكان يستحيل وجود المخلوق والخالق جميعا ، لأن ما شرط وجوده بوجود ما لا نهاية له من الأعداد قبله لم يتقرر وجوده . لاستحالة الفراغ مما لا نهاية له . لانتتمى النوبة إلى ما بعد . وأصل هذه الدلالة في القرآن هو قوله : « هو الأول والآخر والظاهر والباطن . وهو بكل شيء عليم » (سورة الحديد . آية ٣) . فبين انه كان قبل ما يشاء إليه بانه محدث . وقوله تعالى : « الله لا اله الا هو العليم الغنيوم » (سورة البقرة آية ٢٥٥) . والقيوم مبتدئ من العليم وهو الغنيوم والفجود . وهذا دليل على اتصاله بالوجود في جميع الأحوال وانه لا يجوز وحده بالمعنى بعينه ، وذلك حقيقة القدم . وقوله : « تبارك الذي بيده الملك وهو على كل شيء قدير » (سورة الملك آية ١) وقوله تعالى : « تبارك الذي نزل القرآن على عبده ليكون للعالمين نذيرا » (سورة الفرقان آية ١) . فان البركة هي الثبات . وأصله من البرك والبركة والبروك . وتبارك حقيقة في معناه . وهذا يرجب له الوجود في جميع الأحوال لم يزل ولا يزال . وقد ورد في خبر عمران بن حصين : « ان النبي (ص) قال : كان الله ولم يكن معه شيء » وهذا يوجب الوجود في جميع الأحوال .

(١٦) التبصير في الدين ص ١٣٦ . ويذهب الأسفراييني إلى ان الله تعالى قد نبه على هذه الفكرة بقوله تعالى في سورة الطور (آية ٢١) « أم خلقوا من غير شيء ، أم هم الخالقون » ويشرح هذه الآية بقوله : ان معناها أم خلقوا من غير شيء ، كانه قال من غير شيء خلقهم ، كما تقرر من استحالة ثبوت ما لم يثبت بوجد الخلق من غير خالق ولا صانع دبر وصنع (التبصير في الدين ص ١٣٦)

فإنك صفة بين توصل الأئساعة الى وجود البارى ، وبين قولهم
بحدوث العالم . اذ أن الله موجود لأن العالم محدث (١٧) . ودليل
الحدوث هو تركيب الأجسام من أجزاء لا تتجزأ ولا يمكن اعتبارها غير
متغيرة لأنها محل للمتغيرات فى داخلها أو خارجها . وإذا كانت متغيرة
فلا يمكن اعتبارها قديمة بالقية ، اذ أن القديم لا يتغير . وإذا كان كل
شئ فى العالم متغيرا ، فهو حادث ومخلوق لله . فتغير الموجودات اذن
دليل على وجود خالق قديم لا يتغير (١٨) .

أما ابن رشد فيذهب الى أننا اذا فرضنا أن العالم محدث ، لزم
أن يكون له فاعل مجوئ . بيد أن هذا المبدأ يعرض له الشك ثم اذ أن
المحدث لا نستطيع جعله أزليا ولا محدثا/ فمن جهة كونه محدثا ، فلائنه
يفتقر الى محدث ، وهذا المحدث الى محدث الى ما لا نهاية ، وذلك بطبيعة
الحال مستحيل (١٩) . أما كونه أزليا ، فانه يجب تبعا لهذا أن يكون
وجوده متعلقا بفعل جادث ، الا لو قبل المتكلمون أن يسلموا بفعل حادث
عن فاعل قديم ، فان المفعول لابد أن يتعلق به فعل الفاعل . ولكن من
أصولهم أن المقارن للحوادث حادث . هذا بالاضافة الى أن الفاعل اذا
كان يفعل حيناً ولا يفعل حيناً آخر ، فلا بد أن ينشأ فى ذهننا سؤال عن
العلة التى صيرته باحدى الجاليتين أولى منه بالأخرى ، فيسأل أيضا
فى تلك العلة ، وفى علة العلة ، ويمر الأمر الى غير نهاية (٢٠) .

وهذا النقد يقوم على مطلب عقلى . اذ ما المبررات التى دعت الى
هذا التغيير وصيرته على حالة دون حالة أخرى ؟ فاذا حدث ثمة شئ ،
فلا بد أن تكون هناك علة تستوجب هذا الحدوث .

واذا أجاب المتكلمون عن هذا الاعتراض بقولهم ان الفعل الحادث
كان بارادة قديمة ، فان هذا لا يحل الاشكال ، لأن الارادة غير الفعل

(١٧) جيل حليا : بن اللاطون الى ابن سينا ٦٢

(١٨) تاريخ الفلسفة فى الإسلام لدى بوز - الترجمة العربية من ١٢

(١٩) مناهج الأدلة من ١٣٥

(٢٠) المشرق السابق من ٦٦٩

المتعلق بالمفعول : وإذا كان المفعول حادثا وجب أن يكون الفعل المتعلق بايجاده حادثا . ووضع الارادة نفسها على أنها للفعل المتعلق بالمفعول، شيء لا يعقل . وهى تشبه فرضنا للمفعول بلا فاعل فان الفعل غير الفاعل وغير المفعول وغير الارادة ، والارادة شرط الفاعل لا الفعل .

وإذا كان المتكلمون كما سبق أن أثرننا يقيمون هذا الدليل على القول بحدوث العالم ، فانه كان منتظرا من ابن رشد نقد هذا الدليل بطريقة تفصيلية تحليلية .

فهو يذهب الى أن طريقة المتكلمين في حدوث العالم ، والتوصل من القول بالحدوث الى الاعتراف بمحيث للعالم ، تعتمد على مقدمات ثلاثة هي :

(أ) الجواهر لا تتفك عن الأعراض .

(ب) الأعراض حادثة .

(ج) ملا ينفك عن الحوادث . حادث .

ويحاول ابن رشد نقد المقدمة الأولى بقوله ان هذه المقدمة لا تكون صحيحة الا اذا كان الجوهر يعنى الأجسام التى نشير اليها والتى تقوم بذاتها ، أما اذا قصدنا بالجوهر الجزء الذى لا ينقسم كما يرى المتكلمون، فان هذا لا يعد أمرا واضحا يقينا ، اذ من أين نعرف وجود جوهر لا تقبل القسمة . واذا كان يوجد هذا الشك ، فلا يمكن اذن وصفه هويته الأشاعرة بأنها طريقة برهانية (٣١) .

والواقع أن نقد ابن رشد لهذه المقدمة لا يخلو من تأثير بفلسفة أستاذه أرسطو . فاذا كان أرسطو قد نقد المذهب الفائل بالجزء الذى لا يتجزأ ، فان ابن رشد بالتالى ينقد هذا المذهب الذى ذهب اليه المتكلمون .

ولعل هذا يتضح ليس في مؤلفاته فقط ، بل في شروحه على أرسطو أيضا . فمثلا في تلخيصه لكتاب ما بعد الطبيعة ، يشير الى ما ذهب اليه أرسطو من نقد القول بالجزء الذى لا يتجزأ أى الجوهر المفرد ، ونقد المذاهب والآراء الأخرى التى سبقت رأى أرسطو ، وكان حريصا على نقدها . فهو يقول : وهذه الآراء الفاسدة كلها قد تبين بطلانها في العلم الطبيعى ولا ح هناك أن جميع الأمور المحسوسة مؤلفة من مادة وحسورة ، وتبين هناك كم أنواع المواد وأنواع الصور ، الا أن النظر هناك فيها انما كان من حيث هي مبادئ لوجود متغير ، وبالجملة من حيث هي مبادئ التغير . وكذلك ما قيل في ذلك من الآراء الفاسدة من هذه الجهة ، عوندت هناك كالقول بالأجزاء التى لا تتجزأ وغير ذلك من الآراء التى يكفل إبطالها في ذلك العلم (٣) .

أما المقدمة اثنائية وهي التى تقوم على القول بأن الأعراض حادثة، فانها ليست واضحة ولا يقينية ، اذ لا يمكن التوصل من مشاهدة بعض الجزئيات الى حكم مطلق . فاذا شياهدنا حدوث بعض الأعراض ، فلا يمكن تطبيق ذلك على كل الأعراض ، وخاصة اذا وضعنا في الاعتبار الأعراض الخاصة بالأجرام السماوية كحركاتها وأشكالها .

ومعنى هذا أن المقدمة الثانية تقوم على قياس الشاهد على الغائب، وههنا يعد دليلا خطيبيا وليس برهانيا ، اذ أن الانتقال من تطبيق الأحكام على الشاهد الى تطبيقها على الغائب لا يكون معقولا الا عند التيقن باستواء طبيعة الشاهد والغائب (٣) .

وما يقال عن المقدمة الثانية يقال عن المقدمة الثالثة من مقدمات هذا الدليل الذى يقبجه لنا المتكلمون . فهذه المقدمة في رأى ابن رشد غير مجددة تحديدا واضحا ، لهي ليست يقينية برهانية .

(٢٢) تلخيص ما بعد الطبيعة ص ٤١

(٢٣) ابن رشد : مناقج الأئمة ص ٤٤ - ٤٤١

وينتهى ابن رشد من نقده للدليل الأول الى القول بأن آراء المتكلمين بالنسبة لهذا الدليل لا يمكن أن تكون برهانية . كما أنها لا تثيق بالجمهور ، بل انها لا تعدو كونها قياسا جدليا لا يرقى الى مستوى البرهان واليقين . انها لا تؤدي الى الاعتقاد بوجود الله تعالى اعتقادا يقينيا . وهذا عيب القياس الجدلي — فيما يرى ابن رشد — اذ أن مقدمات هذا القياس لا يشترط فيها الا أن تكون مشهورة فحسب ، سواء وجدت فيها شروط المقدمات اليقينية أو لم توجد (٢٤) .

ونود أن نشير في ختام دراستنا لنقد ابن رشد لدليل الحدوث عند المتكلمين ، الى أن ابن رشد يقيم نقده لهذا الدليل على اعتقاده بقدوم العالم من جهة ، ومتابعة للفلاسفة الذين أخذوا بعدد المقولات العشرة من جهة أخرى ، وهذا على العكس من نظرة المتكلمين التي تذهب الى أن عدد المقولات ثلاثة لا عشرة ، وهي الجوهر ، وأعراضه التي يجمعها الكيف ، والأين الذي يتحرك فيه (٢٥) . وبهذا اتجه ابن رشد اتجاها أرسطيا الى حد كبير ، واستبعد أى تغيير يؤدي الى انكار ما توصل اليه الفيلسوف اليوناني أرسطو (٢٦) .

وإذا كنا قد ذكرنا أن ابن رشد قد ركز على نقد دليلين من أدلة المتكلمين على وجود الله ، فإننا نجد بعد نقده للدليل الأول ، دليل الحدوث ، ينقد الدليل الثانى ، دليل الممكن والواجب .

وهو يبدأ بعرض دليلهم فيقول بأنهم قد ذهبوا الى أن الوجود يتقسم الى ممكن وضرورى ، والممكن لا بد أن يكون له فاعل . ولما كان العالم ممكنا ، وجب أن يكون الفاعل له واجب الوجود .

ومعنى هذا أن دليل المتكلمين يقوم على التفرقة تفرقة رئيسية بين الممكن (العالم) والواجب (الله) . وقد ذهب كثير من المتكلمين الى القول بهذا الدليل .

(٢٤) تلخيص البرهان ص ٢٠٤ مخطوطة .

(٢٥) نسخة د. ابراهيم محكور ككتاب الشفاء لابن سينا ص ١٢ (انطلق — المقولات) .

(٢٦) معلمة موريس بويج لتلخيص كتاب المقولات لابن رشد ص ٤٠ — ١٠٠ .

ويرى ابن رشد أن هذا الدليل يعتمد على مقدمتين المقدمة الأولى

هي :

العالم بجميع ما فيه جائز أن يكون على مقابل ما هو عليه • فمثلا
يمكن أن تتحرك النار الى أسفل رغم أنها خفيفة ويمكن أن يتحرك الحجر
الى أعلى رغم أن طبيعته مكونة من التراب ، والتراب من العناصر
الثقيلة •

وواضح أن هذه المقدمة تقوم فيما نرى على اعتقاد الإشاعة بعدم
وجود ضرورة بين الأسباب ومسبباتها • وإذا كان ابن رشد قد ذهب
الى تقرير العلاقات الضرورية بين الأسباب ومسبباتها ، فإنه كان متوقفا
منه لحض هذه المقدمة •

فهو يرى أن هذه المقدمة تعد مقدمة خطابية وليست مقدمة برهانية •
وإذا تأملنا في موجودات العالم اتضح لنا كذبها ؛ إذ أننا نجد عناية
وغائية وعلاقة بين كل موجود والموجود الآخر • وهذا لا يتفق مع ذهب
الإشاعة الى أنه بالإمكان أن تكون طبيعة الشيء على غير ما هي عليه ،
أي منطق الجواز وعدم الضرورة (٣) •

والمواقع أن ابن رشد قد بذل جهدا كبيرا في اثبات العلاقات
الضرورية بين الأسباب والمسببات ، ونجد أن إيمانه بهذه الضرورة قد
ظهر في كثير من المشكلات الفلسفية التي بحث فيها سواء كانت مشكلات
تتعلق بالمجال الإلهي وهو المجال الذي نبحث فيه الآن ، أو تتعلق بالمجال
الإنساني ، أي المشكلات التي تتعلق « بالإنسان من قريب أو من بعيد
كمشكلة القضاء والقدر (٣٨) •

(٢٧) ابن رشد : مناهج الأدلة ص ١٤٤ - ١٤٦

(٢٨) ينقد ابن رشد رأى الإشاعة في مشكلة القضاء والقدر ويرى أن هذا الرأى يؤدي
الى القول بالجبر ولا يعترف بمنطق الأسباب والمسببات • وإذا قال ابن رشد في معرض دراسته
لهذه المشكلة بمجموعة من الإنكار كالتمييز بين الإرادة الداخلية والإرادة الخارجية (نولييس
الكون) ، وللتمييز بين الجواهر والأعراض والمسببات ورفضه للقول بالإمكان وانتقال طبع
فيلقه بالعلاقات الضرورية بين الأسباب والمسببات ورفضه للقول بالإمكان وانتقال طبع
الأشياء كما فعل الإشاعة والنزالي (راجع بحثنا عن مشكلة الحرية في الفكر الإسلامى بكتب
« دراسات فلسفية » مهداة الى الدكتور إبراهيم محكور) •

فالدارس لآرائه حول هذه المشكلات يجد أن هذه الفكرة ، فكرة
الضرورة في العلاقات بين الأسباب ومسبباتها ، سارية في جميع جوانب
مذهبه الفلسفي .

ومن هنا كان متوقعا من نيلسوفنا رفض هذه المقدمة أنتى ذهب
اليها الأشاعرة في معرض استدلالهم على وجود الله تعالى .

انه حين يقول من جانبه بأدلة على وجود الله تعالى ، فإن هذه
الأدلة ترتكز أساسا على اعتقاده بأن الايمان بالعلاقات الضرورية بين
الأسباب والمسببات ، لابد أن يؤدي إلى تصور دقيق للعناية والغائية،
وذلك على العكس من فكرة الأشاعرة التي قد تؤدي — فيما يرى ابن
رشد — الى عدم تصور العناية والغائية تصورا دقيقا .

فالأشاعرة قد وضعوا في جميع أفعال الموجودات أشعلا جائزة ،
ولم يذكروا أن فيها ترتيبا ونظاما وحكمة اقتضتها طبيعة الموجودات ،
بل اعتقدوا أن كل موجود يمكن أن يكون بخلاف ما هو عليه (٢٩) .

بل ان التسليم بالعلاقات الضرورية من جانب ابن رشد يمد
قائما على العقل الذي يدرك الحكمة والغائية في كل موجود من
الموجودات التي خلقها الله . ولما كان ابن رشد على رأس الفلاسفة
المقلانيين في تاريخ الفلسفة العربية ، فانه كان متوقعا منه هذا الاتجاه
ضد الأشاعرة الذين ابتعدوا عن العقل ابتعادا كبيرا ، وخاصة حين
قالوا بهذه المقدمة التي تذهب الى أن العالم بجميع ما فيه جائز أن يكون
على مقابل ما هو عليه كما سبق أن أشرنا .

فالحكمة تتمثل في الثبات والضرورة لا التغير والجواز . ان
الحكمة هي معرفة الاسباب التي تقوم على العقل . ولو ارتفعت
الضرورة عن كميات الأشياء المصنوعة وكيفياتها وموادها كما تقوم
الأشاعرة في المخلوقات مع الخالق ، لارتفعت الحكمة الموجودة في الصانع

وفي المخلوقات ، وكان يمكن أن يكون كل فاعل صانعا وكل مؤثر، في الموجودات خالقا ، وهذا كله ابطال للمخلق والحكمة (٣٠) .

ان مقدمة الأشاعرة يمكن أن تؤدي الى عدم وجود الحكمة أصلا في مصنوع من المصنوعات ومن هنا فلا بد من نقد هذه المقدمة حتى يمكن التسليم بالحكمة في كل موجود من الموجودات .

يقول ابن رشد في معرض نقده للأشاعرة : انهم لو علموا أنه يجب من جهة النظام الموجود في الأفعال الطبيعية أن تكون موجودة عن صانع عالم ، والا كان النظام فيها بالاتفاق ، لما احتاجوا أن ينكروا أفعال الطبيعة : فينكروا جنودا من جنود الله تعالى التي سخرها لايجاد موجودات باذنه تعالى ولحفظها (٣١) .

وهكذا حاول ابن رشد بناء ايمانه بالعلاقات الضرورية بين الأسباب والمسببات توجيه أكثر من نقد الى المقدمة التي يقول بها الأشاعرة كاحدى المقدمات التي تؤدي في رأيهم الى التسليم بوجود الله تعالى .

هذا عن المقدمة الأولى ، أما المقدمة الثانية في دليل الاشاعرة فهي كالآتي : الجائز محدث وله محدث ، أى فاعل صيره باحدى الجائزين : أولى منه بالآخر (٣٢) .

وإذا كان ابن رشد قد نقد المقدمة الاولى ، فانه نقد هذه المقدمة أيضا ، وذهب الى أنها ليست يقينية وليست بينة بنفسها ، اذ لا يوجد برهان قطعي عند الاشاعرة على استحالة قيام ارادة حادثة في موجود

(٣٠) ابن رشد : تهلكت التهلكت من ٢٨ - ٢٩ - ويقول ابن رشد في منهاج الأئمة في عقائد الملة مبعرا عن هذا المعنى ومستكر آراء الاشاعرة : أى حكمة كانت تكون في الامكان لو كانت جميع افعاله واعماله يمكن ان تتأتى بأى عضو لخلق او بشر مضو ، حتى يكون الإمكان مثلا يتأتى بالأذن كما يتأتى بالعين ، والشم بالعين كما يتأتى بالأنف . وهذا كله ابطال للحكمة وابطال للمعنى الذي يبنى به نقضه حكما .

(٣١) منهاج الأئمة من ٢٠٤

(٣٢) المصدر السابق من ١٤٤

قديم ، وذلك لأنهم يعتمدون على مبدئهم القائل بأن ما لا يخلو عن
الحوادث حادث .

هذه المقدمة الثانية عند الإشاعة والقائلة أن الجائز محدث ، تعد
غير يقينية ولا واضحة بنفسها ، إذ أن العلماء قد اختلفوا حولها وإذا
كان الجويني قد أراد أن يبينى هذه القضية على ثلاث مقدمات ، فإن
ابن رشد تبعاً لمنهج البرهاني الذي يسير عليه قد حاول تفنيدها .

فالمقدمة الأولى تذهب إلى أن الجائز لا بد له من مخصص يجعله
بأحد الوصفين الجائزين أولى منه بالثاني .

والمقدمة الثانية تذهب إلى أن هذا المخصص لا يكون إلا مريداً .

والمقدمة الثالثة تذهب إلى أن الموجود عن الإرادة حادث (٣٣) .

فالجائز عند أبي المعالي يكون عن الإرادة ، أى عن فاعل مريد .
وذلك أن كل فعل إما يكون عن الطبيعة ، وإما عن الإرادة . والطبيعة
لا تفعل أحد الجائزين المتماثلين بل تفعلهما معا . وأما الإرادة فهي التي
تخص الشيء دون مماثلة (٣٤) . وذلك أن الحادث لما كان من الجائز
وجوده وانتقائوه ، ومن الممكن تأخر وجوده عن وقته بساعات ، فإن
الوجود الجائز إذا وقع بدلاً من استمرار العدم ، قضت العقول
ببدايتها بافتقاره إلى مخصص تخصه بالوقوع (٣٥) .

ويستدل الجويني على خلق هذا العالم عن الإرادة بالقول بأن
كون العالم في هذا الموضع الذي خلق فيه ، من الجو الذي خلق فيه أى
الخلا ، يماثل كونه في غير ذلك الموضع من ذلك الخلا (٣٦) . فإذا كانت
الأجسام متماثلة متفقة الحقيقة لتركيبها من الجواهر المتجانسة ،

(٣٣) المصدر السابق ص ١٤٤ - ١٤٦

(٣٤) المصدر السابق ص ١٤٧

(٣٥) الارشاد للجويني ص ٢٨

(٣٦) مناهج الأدلة ص ١٤٧

فاختصاص كل من الأجسام بما له من الصفات جائز ، ولا بد في التخصيص من مخصص له (٣٧) .

وتعريف أبي المعالي للإرادة بأنها التي تخص أحد المتماثلين ، تعريف صحيح فيما يرى ابن رشد ، أما القول بوجود العالم في خلاء يحيط به ، فقول ليس بيقيني ؛ أي غير بين بنفسه . اذ يترتب على ذلك أن يكون الخلاء قديما ؛ وهذه ما لا يرتضيه الأشاعرة ؛ اذ أنه اذا كان محدثا احتاج الى خلاء (٣٨) .

أما المقدمة القائلة بأن الإرادة لا يكون عنها مراد محدث ، فليست واضحة ، وليست يقينية بيينة ؛ اذ الإرادة التي بالفعل ، من فعل المراد نفسه . لأن الإرادة من المضاف ؛ واذا وجد أحدهما بالقوة ، وجد الآخر بالقوة (٣٩) . « ومتى عرف الانسان أحدهما عرف الآخر ضرورة . فان الانسان متى علم أن هذا الشيء من المضاف ، وكانت ماهية أحد المضافين انما الوجود لها في النسبة الى المضاف ، فقد عرف ماهية الآخر ، والا كانت معرفته بماهية أحد المضافين لا على ماهى عليه بل ظنا وغلطا (٤٠) » .

فالارادة التي بالفعل ان كانت حادثة ، فالمراد ولا بد حادث بالفعل . وان كانت قديمة ، فالمراد قديم . « ولو وضع المتكلمون أن الإرادة حادثة ، لوجب أن يكون المراد محدثا ولا بد » (٤١) . هذا بالإضافة الى عدم وجود برهان قطعى عندهم على استحالة قيام ارادة حادثة في موجود قديم ، وذلك أنهم يعتمدون في ذلك على مبدئهم القائل بأن ما لا يخلو عن الحوادث حادثة .

والدارس لنقد ابن رشد للدليل الأول (دليل الحدوث) والدليل

(٣٧) المواقف للإيجي ج ٨ ص ٤

(٣٨) منهاج الأدلة ص ١٤٧

(٣٩) المصدر السابق ص ١٤٧

(٤٠) تلخيص كحلب المجلات لابن رشد — تحقيق الأب مورتيس بويج ص ١٤٧

(٤١) منهاج الأدلة ص ١٤٨

الثانى (دليل الممكن والواجب) يلاحظ أنه يستند الى مبادئ معينة محددة تكون نسقا فلسفيا . واذا وجد ان هذه الفكرة او تلك من الأفكار التى يقول بها المتكلمون تتعارض مع الافكار والمبادئ التى تؤنسها لنفسه . فانه يجد من واجبه نقدها . ولعله قد اتضح لنا أن نقده لهذين الدليين يقوم على اعتقاده بالعلاقات الضرورية بين الأسباب ومسبباتها واعتقاده بتقدم العالم . كما يقوم على أساس الارتفاع من الأدلة الخطابية والجدلية وتجاوزهما . بحيث يصل الى البرهان ، اذ أن الفلسفة عنده — كما سبق أن أشرنا — هى النظر فى الموجودات بحسب ما تقتضيه طبيعة البرهان .

ان ابن رشد فى نقده للمتكلمين عامة ، والأشاعرة منهم على وجه الخصوص ، يركز على ابراز ما فى آرائهم من مشكلات ، ثم يبين لنا كيف أنهم لم يستطيعوا لها حلا ، وبهذا لا تعد برهانية ولا يقينية ، اذ لو كانت كذلك ، لما عدنا وجود دليل أو أكثر من دليل للبرهنة عليها . ولكنها جدلية ، ومن هنا لا يمكن البرهنة عليها طبقا لمبادئ البرهان .

ان فيلسوفنا ابن رشد ، لا يهاجم المتكلمين أو ينقد آراءهم الا عندما يتعرضون للنظر العقلى (٤٢) : اذ أن النظر العقلى يعتمد عندهم — غيما يرى ابن رشد — على الجدل ، وهذا ما يريد ابن رشد استبعاده وتجاوزه حتى يصل الى البرهان واليقين .

ان طرق الأشاعرة لم تتجه الى الجمهور ولم ترتفع الى مرتبة أهل البرهان . وهذا عيب المتكلمين الأكبر . انهم يتعرضون لقضايا دينية ويحيطونها بهالة من التفريعات والتفصيلات التى يصفون عليها مساحة من المنطق لكى يدخلوا فى الأذهان انها عقلية ، ولكن هل تعد الشكوك يقينا ؟ وهل يعد التسليم بادية ذى بدء بالقضايا الدينية ثم اقامة الأدلة الجدلية عليها برهانا ؟

بعد هذا كله نود أن نشير إلى مسألتين توضحان لنا أبعاد هذا الجانب الذي يتعلق بإبراز الجانب النقدي عند فيلسوفنا ابن رشد ازاء أدلة المتكلمين على وجود الله . المسألة الاولى تتعلق بموضوع قدم العالم . والمسألة الثانية تتبلور حول حرص ابن رشد على التفرقة بين أدلة المتكلمين من جهة ، تلك الأدلة التي تعترضها الكثير من الشكوك ، والطريق الشرعى والطريق الفلسفى من جهة أخرى . وكل مسألة من المسألتين ترتبط كما سنرى بالمسألة الأخرى .

أولا : قد يقال ان نقد ابن رشد لأدلة المتكلمين على وجود الله ، تلك الأدلة التي تستند إلى القول بحدوث العالم ، إنما يعنى أن متابعة ابن رشد لأرسطو في قوله بقديم العالم ، هو الذى دفعه إلى هذا النقد ، ولكن لابد لنا من القول بأن تفضيل ابن رشد للقول بقديم العالم ، لا يعنى استغراق ابن رشد في فلسفة أرسطو استغراقا كاملا صحيح أنه تأثر به هذا التأثير الذى ينطق به كل جزء من مذهبه في القدم ، وصحيح أنه من القائلين بقديم العالم ، وقد تبين لنا ذلك من تأييده لأدلة الفلاسفة على القدم ومعارضته لأهل الحدوث ، وإزالة الشبهات التى نشأت حول أدلة القدم ، لكى يتسنى له الانتصار لقضية القدم ، الا أنه لم يقف عند هذا ، بل نكاد نقول انه تصور عملية ايجاد العالم تصورا جديدا داخل نطاق هذا القدم .

نوضح ذلك بالقول بأن ما يميز ابن رشد عن سبقه ولا سيما ابن سينا ، هو كيفية تصويره للعالم على أنه عملية تغير وحدث منذ الأزل ، تصورا لا لبس فيه ، وأنه في جملة وحدة أزلية ضرورية لا يجوز عليه البدم ولا يمكن أن يكون على غير ما هو عليه (٤٣) . فلو كان التغير داخل نطاق الكون أزليا ، فإنه يستلزم حركة أزلية ، وهذه تحتاج الى محرك أزلى ، أما اذا كان العالم حادثا ، فإنه يتحتم علينا القول بوجود عالم آخر حادث نشأ منه وهكذا الى غير نهاية (٤٤) . ومن هنا ننتهى

(٤٣) تاريخ الفلسفة في الإسلام لدى بور - الترجمة العربية للدكتور أبو ريده ص ٢٩٨

(٤٤) المصدر السابق ص ٢٩٨ ، وأيضا مادة خلق لدى بور بدائرة المعارف الإسلامية

الترجمة العربية مجلد ٨ ص ٤٠٩ - ٤١٣

الى أن هناك أحداثا مستمرا منذ الأزل ، أى أن العالم في حدوث دائم
Apparition Perpétuelle.

وبهذا تتم التفرقة بين الله القديم والعالم القديم على أساس أن
قدم العالم يفهم منه أنه عملية حدوث دائم (٢٥) .

وعلى ذلك يجب فيما نرى من جانبنا ألا نخضع من ذكر لفظة
انحدوث التى يذكرها ابن رشد فى معرض دراسته لمشكلة قدم العالم
وبقده لأدنة المتكلمين ، اذ هذا الحدث ليس الاختراع من لا شيء ،
وهو ما يذهب اليه المتكلمون ، بل هو حدوث على نحو خاص ، انه
حدث أزلى (٢٦) . أى أن العالم فيما يرى يعد قديما ، وعلى أساس

M. Allard : Le rationalisme d'averroës d'après une étude (٢٥)
sur la creation, p. 50.

ويمكن الرجوع لمعرفة تفصيلات كثيرة حول هذا الموضوع الى كتابنا : تجديد في المذاهب
الفلسفية والكلامية من ص ٢٥٠ الى ص ٢٥٩ من الطبعة الرابعة .

(٢٦) نشأ حول موقف ابن رشد الكثير من الجدل . ونود الإشارة بإيجاز الى بعض هذه
الآراء حول تفسير موقفه .

مكارادى نو Carra de vaux يرى أنه يستخلص من مذهب ابن رشد ان هناك قوة
خالقة تعمل باستمرار في هذا العالم وتحفظ عليه بقائه وحركته . والاجرام السلبية بوجه خاص
لا توجد الا بالحركة ، وهذه الحركة ناتية من القوة المحركة التى تؤثر فيها منذ الأزل . فالعالم
الذي نديم ولكنه يفعل لملة خالقة (دائرة المعارف الاسلامية - مادة ابن رشد - كتبها مكارادى نو -
الترجمة العربية مجلد ١ عدد ٢ صفحة ١٧١) .

R.M. Wenely يرى ان ابن رشد قال بازلية المادة والكون والقول بهذا يتبنى
مذهب الخلق (Baldwin : Dictionary of philosophy, Vol. 1. p. 96.)

ويتبنى Renan الى ابن رشد القول بقدم العالم (Averroës et l'Averroïsme
(p. 97) . كما نسب جوتيه الى ابن رشد القول بالقدم .

وذهب مونك الى ان ابن رشد يقول بالقدم . وقد استند في اثبات رأيه على النصوص
الوجودة في تفسير لما بعد الطبعة Melanges de la philosophie. p. 443-444.

ونسب دى بور الى ابن رشد القول بالقدم ، قدم العالم المادى . وبين ان هذا المذهب من
المذاهب الاحادية (تاريخ الفلسفة في الاسلام - الترجمة العربية ص ٢٠١) .

وذهب Gilson الى ان ابن رشد يقول بالقدم History of Christian
philosophy, p. 221-222. وذهب De Wulf الى ان ابن رشد يقول بان المادة

قديمة مع الله ، لان العلم لا يتعلق به عمل خالق . ومع حضور هذه المادة اللدنية يخرج
منها الخالق قواها العاملة ، وينشأ العالم المادى نتيجة لهذا الخلق الدائم ، ولابد من تعاقب
هذه الحركات بلا بداية ولا نهاية .

(History of Mediaeval philosophy, Vol. 1, p. 302).

اعترافه بالتقديم ، نقد دليل الحدوث ، بل دليل الممكن والواجب كدليلين
يقول بهما المتكلمون •

ثانيا : اذا كان قصد الشرع من معرفة العالم أنه مصنوع لله
ومخترع له ، وأنه لم يوجد عن الاتفاق ومن نفسه ، فان الطريق التي
سلك الشرع بالناس في تقرير هذا الأصل ، ليس هو طريق الأشعرية ،
فيما يذهب ابن رشد في مجال تفرقته بين الطريق الشرعي والطريق
الكلامي والطريق البرهاني العقلي الفلسفي نظرا لأن طرقهم ليست
من الطرق اليقينية الخاصة بالعلماء ، ولا من الطرق العامة المشتركة
للجميع ، وهي الطرق البسيطة التي تكون قليلة المقدمات والتي تعتبر
نتائجها قريبة من المقدمات المعروفة بنفسها • أما البيانات التي تكون
بالمقاييس المركبة الطويلة التي تتبنى على أصول متنوعة ومتشعبة ، فان
الشرع لا يستعملها في تعليم الجمهور • فكل من سلك بالجمهور غير
هذا النوع من الطرق أعنى البسيطة وتأول ذلك على الشرع ، فقد جهل
مقصده ، وزاغ عن سبيله ^(٤٧) • فالطرق البسيطة اذن هي طرق
الجمهور ، والتأويل بالنسبة لهم باطل • اذ التأويل تغيير في المعاني
الأصلية ، ومن يغير ذلك فقد أبطل الحكمة الشرعية ^(٤٨) •

بل ان الآيات فيما يذهب فيلسوفنا ابن رشد قد اتبعت طريق
التمثيل بالشاهد لكي تكون أوقع عند الجمهور • فأخبر الله تعالى العباد
بأن العالم وقع خلقه في زمان ، وأنه خلقه من شيء ، اذ كان لا يعرف في
الشاهد مكون الا بهذه الصفة ^(٤٩) • فالله يخبر عن حاله قبل كون العالم
بقوله تعالى « وكان عرشه على الماء ^(٥٠) » ، « ثم استوى الى السماء
وهي دخان » ^(٥١) •

(٤٧) مناهج الأدلة من ١٩٢

(٤٨) المصدر السابق ص ٢٠٥

(٤٨) المصدر السابق ص ٢٠٥

(٥٠) الآية ٧ سورة هود •

(٥١) الآية ١١ سورة نمل •

وتأويل هذه الآيات يعد خطأ وضلالاً . واستعمال لفظ الصدوث
 أو التشنج بدعته في انشراح وموقع في شبهة عظيمة تفسد عقائد الجمهور
 وخاصه الجدليين منهم^(٥١) وذلك انهم حين صرحوا كما تبين لنا حين عرض
 دليل الصدوث كدليل على وجود الله تعالى ، بأن الله يريد بارادة قديمة
 ووضعوا أن العالم محدث ، قيل لهم : كيف يكون مراد حادث عن ارادة
 قديمة ؟ فاذا قالوا ان الارادة القديمة تعلقت بايجاده في وقت مخصوص ،
 قيل لهم : ان هذا يؤدي الى القول بارادة حادثة ضرورة والا وجب أن
 يكون مفعول محدث عن فعل قديم . فان ما يلزم من ذلك في الفعل يلزم
 بالتالى في الارادة^(٥٢) . يقول ابن رشد : « وذلك أنه يقال لهم : اذا
 حضر الوقت وقت وجوده فوجد ، هل وجد بفعل قديم أو بفعل محدث ؟
 فان قانونا بفعل قديم ، فقد جوزوا وجود المحدث بفعل قديم ، وان
 قالوا بفعل محدث ، لزمهم أن يكون هنالك ارادة محدثة ، فان قالوا
 الارادة هي نفس الفعل فقد قالوا محالاً . فان الارادة هي سبب الفعل
 في المريد ، ولو كان المريد اذا أراد شيئاً ما في وقت ما ، وجد ذلك الشيء
 عند حضور وقته من غير فعل منه بالارادة المتقدمة ، لكان ذلك الشيء
 موجوداً عن غير فاعل . وأيضاً فقد يظن أنه ان كان واجباً أن يكون
 عن الارادة الحادثة أمر حادث ، فقد يجب أن يكون عن الارادة القديمة
 مراد قديم والا كان مراد الارادة القديمة والحادثة واحداً ، وذلك
 مستحيل »^(٥٣) . وهذا كله يدل فيما يرى ابن رشد طريق المتكلمين
 الجدلي . انه وقف موقفاً وسطاً ، فلا لحق ببساطة طريق أهل الظاهر ،
 ولا وصل الى عمق الطريق البرهاني . يقول ابن رشد « ولا هم في هذه
 الأشياء اتبعوا ظواهر الشرع ، فكانوا ممن سعادته ونجاته باتباع
 الظاهر ولا هم أيضاً لحقوا بمرتبة أهل اليقين فكانوا ممن سعادته في
 علوم اليقين . ولذلك ليسوا من العلماء ، ولا من جمهور المؤمنين المصدقين ،
 وانما هم من الذين في قلوبهم زيغ وفي قلوبهم مرض »^(٥٤) .

(٥٢) مناهج الأدلة ص ٢٠٦

(٥٣) المصدر السابق ص ٢٠٦

(٥٤) المصدر السابق ص ٢٠٦ - ٢٠٧

(٥٥) المصدر السابق ص ٢٠٧

وهكذا كان ابن رشد حريصا في نقده للطريق الكلامي على أن يبين لنا أن هذا الطريق في معالجته لكثير من المشكلات التي يتصدى لها لا يفيد أهل الظاهر كما لا يفيد أيضا الفلاسفة الذي يسعون إلى البرهان •

لمشكلة أخرى من المشكلات التي بحث فيها المتكلمون ، وهي مشكلة وقد آن لنا أن ننتقل إلى تحليل موقف ابن رشد النقدي بالنسبة للصفات الالهية ، وهذا موضوع الفصل القادم •

الفصل الثاني

الصفات الالهية وموقف ابن رشد النقدي

ويتضمن هذا الفصل العناصر الآتية :

- اهتمام ابن رشد بنقد دليل التمانع كدليل يقول به المتكلمون من الأشاعرة •
- دليل التمانع لا يتفق مع الأدلة الطبيعية ولا الأدلة الشرعية •
- تجاوز ابن رشد للمحال الجدلي الذي يتمسك به المتكلمون •
- نقد مسلك الأشاعرة في البرهنة على العلم الالهي •
- ضرورة التمييز بين العلم الالهي والعلم البشري •
- موقف الأشاعرة من صفات الحياة والارادة والقدرة والكلام •
- والسمع والبصر ومنهج ابن رشد في نقد موقفهم الجدلي •
- ضرورة الصعود من دائرة الجدل الى دائرة البرهان •

تقديم

في هذا الفصل سنحاول التركيز على منهج ابن رشد في نقد آراء المتكلمين عامة والأشاعرة منهم على وجه الخصوص حول العديد من الصفات الالهية كالوجدانية والعلم والحياة والارادة والقدرة والكلام والسمع والبصر •

وسيتبين لنا أن ابن رشد وإن كان يثبت هذه الصفات الالهية إلا أنه يتجه في اثباتها اتجاهها يختلف اختلافا جذريا عن اتجاه الأشاعرة • كما سيتضح لنا كيف كان ابن رشد حريصا على بيان أن تدليل المتكلمين على اثبات هذه الصفات لله ، يعد تدليلا لا يتفق مع البرهان لأنه لا يستند الى العقل • كما أن تدليل المتكلمين على هذه الصفات لا يعد تدليلا يتفق والجانب الشرعي الديني •

« ان العلم بما هو علم لا يتعلق بما ليس له طبيعة محصلة » وعلم الخالق هو السبب في حصول تلك الطبيعة للموجود الذى هو بها متعلق • فجهلنا نحن بالممكنات انما هو من قبل جهلنا بهذه الطبيعة التى تقتضى له الوجود والعدم • فانه لو كانت المتقابلات في الموجودات على السواء من قبل أنفسها ، أو من قبل الأسباب الفاعلة لها ، لكان يلزم أن لا توجد ولا تعدم ، أو توجد وتعدم معا ، واذا كان ذلك كذلك فلا بد أن يترجح أحد المتقابلين في الوجود » •

(ابن رشد : تهافت التهافت من ١٢٥ - ١٢٦) •

الصفات الالهية وموقف ابن رشد النقدي :

إذا كان ابن رشد — كما سبق أن رأينا — قد اهتم بنقد دليلين من أدلة الأشاعرة على وجود الله وهما دليل الاختراع ودليل الممكن والواجب ، فإنه اهتم أيضا بنقد آرائهم حول الصفات الالهية والعلاقة بين الصفات والمذات وأيضا موضوع التنزيه الذي يشمل البحث في الجسمية والجهة والرؤية .

وسوف نهتم بإبراز موقف ابن رشد النقدي بالنسبة لبعض هذه المجالات دون بعضها الآخر ، إذ أن الأسس التي يستند إليها في نقده لآرائهم في مجال من المجالات ، هي نفسها التي يستند إليها في نقده لآرائهم في مجال آخر . وسنحاول الرجوع الى كتب المتكلمين سواء كانوا معتزلة أو أشاعرة وذلك إذا حكى ابن رشد رأيا من آرائهم حتى نتأكد من مدى صحة عرض ابن رشد لآرائهم .

(١) التوحيد :

فبالنسبة لموضوع الوجدانية ، فإن ابن رشد يحاول الكشف عن الأفكار الرئيسية في الآيات التي تبين لنا أن الله تعالى يعد واحدا . ويحاول تأويل هذه الآيات تأويلا فلسفيا لكي يبين لنا أن مدلول هذه الآيات يتفق مع ما يراه الفلاسفة . وسوف لا نعرض لهذا الجانب ، لأنه يعد جانبا ايجابيا ، وقصدنا أساسا هو إبراز الجانب النقدي .

ولا يخفى علينا أن ابن رشد إذا كان يقول أن مدلول هذه الآيات يعد متفقا مع ما يراه الفلاسفة ، فإن هذا القول من جانبه يعد نقطة الانطلاق لبيان ضعف آراء الأشاعرة في هذا المجال ، مجال البحث في التوحيد .

انه يريد أن يبين لنا أن أدلة الأشاعرة على الوجدانية تعد أدلة غير صحيحة وضعيفة الأساس ، إذ أن الفلاسفة قد قالوا بأدائهم من

خلال منظور عقلى برهاني ، أما المتكلمون فقد عبروا عن رأيهم من خلال منظور جدلي لا يفيد العامة ولا يرضى الفلاسفة •

ويركز ابن رشد على نقد دليل التمانع الذي يقول به الأشاعرة • فهو يذهب في كتابه مناهج الأدلة^(١) الى أن دليل الممانعة أو دليل التمانع لا يجرى مجرى الأدلة الطبيعية والشرعية •

انه لا يجرى مجرى الطبع لأنه لا يعد برهانا •

ولا يجرى مجرى الشرع لأن الجمهور لا يستطيع فهم ما يقولون به ولا يمكن أن يقع لهم اقتناع بهذه الفكرة ، فكرة الأشاعرة •

والواقع أننا نجد هذا الدليل مبسوطا في كثير من الكتب التي تركها لنا الأشاعرة^(٢) ، بحيث يمكن القول بأنهم على اتفاق بالنسبة لهذا الدليل الذي يعتمد على افتراض وجود خلاف اذا وجد أكثر من اله • وهم يحاولون بيان الاشكالات التي تترتب على القول بوجود الهين ، ومن هنا فلا مفر من القول بوجود اله واحد •

فالجويني المتكلم الأشعري وهو الذي يشير اليه ابن رشد حين نقده لأدلة وجود الله عند الأشاعرة ، يقول : « أن الاله واحد ويستحيل تقدير الهين • والدليل عليه أنا لو قدرنا الهين وفرضنا الكلام في جسم وقدرنا من أحدهما ارادة تحريكه ومن الثاني ارادة تسكينه ، فتتصدى لنا وجوه حلها مستحيلة • وذلك أنا لو فرضنا نفود ارادتهما ووقوع مراديهما ، لأفضى ذلك الى اجتماع الحركة والسكون في المحل الواحد ، والدلالة منصوبة على اتحاد الوقت والمحل • ويستحيل أيضا أن لا تتفد ارادتهما ، فان ذلك يؤدي الى خلو المحل القابل للحركة والسكون عنهما ،

(١) ص ١٥٧

(٢) راجع على سبيل المثال : التمهيد للبائتاني ص ٢٢٥ ، والمسائل الخمسون في اصول الكلام لفخر الدين الرازي ص ٣٧٢ ، ضمن مجموعة () ، والمواقف لعبد الدين الايجي جزء ٨ من ٤١ - ٤٣ ، ومعالم اصول الدين لفخر الدين الرازي ص ٦٨ - ٦٩ ، ونهية الاقدام في علم الكلام للشهرستاني ص ٩٠ - ٩٢ ، واللبح للأشعري ص ٢٠ ، والاقتصاد في الاعتقاد للغزالي ص ٢٨ ، وشرح التفتازاني على المعائد التبسية ص ٢١٨ - ٢١٩

ثم مآله اثبات البرهان عاجزين قاصرين عن تنفيذ المراد • ويستحيل أيضا الحكم بنفوذ ارادة أحدهما دون الثاني : إذ في ذلك تعجيز من لم تنفذ ارادته^(٣) •

ويرى ابن رشد أن هذا الدليل الذي يسمى دليل التمانع ، بالإضافة الى كونه غير متفق مع الأدلة الطبيعية أو الأدلة الشرعية ، فإنه يعد دليلا ضعيفا . إذ أنه كما يجوز في العقل أن نقول بالاختلاف بين الالهين . فإنه يجوز أيضا اتفاقهما ، بحيث يكونا كصانعين اتفقا على صناعة مصنوع واحد •

ولكن هذا لا يعنى أن ابن رشد يقول بأكثر من الله • إن قصده أن يبين أوجه الضعف في دليل المتكلمين ، دليل التمانع ، حتى يقتضى له التدليل على وحدانية الله بطريقة أخرى يعتبرها أكثر بساطة وقيينا •

إنه يبين لنا أن دليل المتكلمين^(٤) ، نظرا لأنه يقسم الموضوع الى ثلاثة أقسام ، فإنه يعد دليل القياس الشرطى المنفصل ، في حين أننا

(٣) الإرشاد الى توطع الأدلة في أصول الاعتقاد ص ٥٢

(٤) إذا كنا نجد هذا الدليل عند الأشاعرة بصفة خاصة ، فلأننا نجده في كثير من جوانبه عند المعتزلة ، فإذا رجعنا على سبيل المثال الى كتاب المغنى للقاضى عبد الجبار المعتزلى وجدناه بمقد نصلا عنوانه : في ذكر الدلالة على أنه لا يجوز أن يكون مع الله عز وجل تميم ثان . ويقول فيه : لو كان معه عز وجل تميم ثان ، لوجب كونه تادرا لنفسه ، ولو كان معه قادرا ثان لنفسه ، لوجب كون مقدورها واحدا ، لأن ذات أحدها كذات الآخر ، ولذا أنها يسلطان بالمقدور . فإذا كان أحدهما يتعلق بمقدور بعينه ، وذات الآخر كذاته ، وجب تعلقه به ، لأنه لو لم يتعلق به لادى الى كونه مخالفا له من حيث لم يتعلق بما يتعلق به الآخر لذاته . يوضح ذلك أن كل معنيين تعلقا بغيرهما لذاتهما ، فيجب أن يتعلق أحدهما بنفس ما يتعلق به الآخر ، وبما يتعلق أحدهما بشيء دون الآخر ، أنبا ذلك عن اختلافهما ، فلو لم يكن مقدورا لثانيتين لنفسهما مقدورا واحدا . لادى ذلك الى كونهما مختلفين من حيث تغاير مقدورهما ، ومختلفين من حيث كانا قديهين وقادرين لنفسهما ، وهذا مما قد بينا فساده .

وقد علم أن كون المقدور الواحد القادرين محال • فيجب إذا تلى تميم ثان مع الله ، لأن القول بثنائيه يؤدي الى أمور ، إما أن يقال أنه ليس بقادر لنفسه وذلك يوجب اختلافهما بالنفس مع كونهما تميمين ، أو يقال هو قادر لنفسه ويقدران على مقدور واحد ، وقد بينا بفساد ذلك ، أو يقال هو قادر لنفسه ، ويقدر على غير ما يقدر عليه صاحبه ، وذلك يوجب ما ذكرناه الآن من اختلافهما واتفاقهما ، فيجب بطلان القول بأن مع الله قديها ثانيا (الجزء الرابع - رؤية البارى ص ٢٦٧ - ٢٦٨) •

لا نجد في الآية القرآنية التي يعتمد عليها المتكلمون ، أى نوع من أنواع التقسيم . ومن هنا كانت معبرة عما يسمى في المنطق بالقياس الشرطى المتصل . وهذا القياس يعد ، فيما يرى ابن رشد ، أكثر وضوحا وبقينا من القياس الشرطى المنفصل (٥) (راجع الشكل رقم ٢) .

وهكذا نجد ابن رشد يحاول توجيه أكثر من نقد الى طريقة تدليل الأشاعرة على وحدانية الله تعالى . ويمكن القول بأنه في الجانب الايجابى من هذا الموضوع ، يعتمد على فلسفة أرسطو (٦) في بعض جوانبها المتعلقة بمحاولة اثبات الاله الواحد وخاصة في مقاله اللام من كتاب الميتافيزيقا لأرسطو .

ونود أن نشير الى أن ابن رشد اذا كان يتجه اتجاها أرسطيا ، الا أنه كما سبق أن أشرنا — قد حاول جهده ابراز الدلالات الفلسفية في كل آية من الآيات التي تخبرنا بأن الله يعد واحدا (٧) — .

فطريق انشرع بنى على ثلاث آيات هي : « لو كان فيهما آلهة الا الله لفسدتا » (٨) ، « ما اتخذ الله من ولد وما كان معه من اله اذا لذهب كل اله بما خلق ولعلا بعضهم على بعض ، سبحان الله عما يصفون » (٩) « قل لو كان معه آلهة كما يقولون اذا لابتغوا الى ذى العرش سبيلا » (١٠) .

(٥) للتفصيل الشرطية المتصلة هي التي يلزم فيها حكم في قضية حالية لحكم في أخرى . والمتصلة هي التي يعتمد فيها حكم في أحدهما لحكم في أخرى . والاولى كقولنا : ان كانت الشمس طالعة فالنهار موجود . والثانية مثل قولنا : اما ان تكون الشمس طلعة ولما ان يكون الليل موجودا (المعتبر في الحكمة جزء ١ ص ١٥٢ ، مقاصد الفلاسفة ص ٣٦ — ٣٨ ، ومحك النظر للخرزالي ص ٤٢ — ٤٣) وايضا معيار العلم للخرزالي ص ١٥١ — ١٥٨) .
(٦) النزعة العقلية في فلسفة ابن رشد ص ٢٣٩ ، وايضا : تفسير ما بعد الطبيعة ج ٢ — ص ١٧٢٥ — ١٧٣٦ — مقالة اللام .

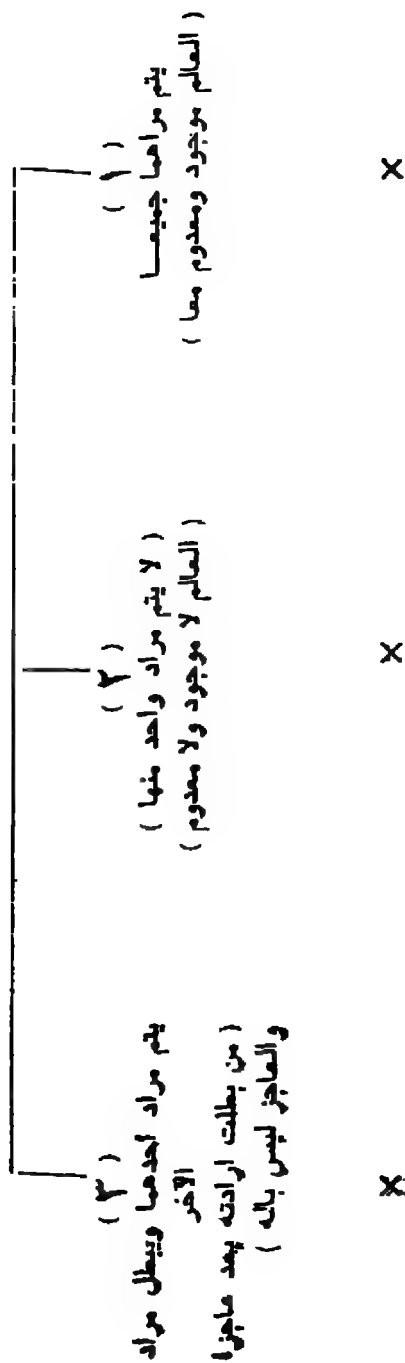
(٧) مناهج الالهة ص ١٥٥

(٨) الآية ٢٢ من سورة الانبياء .

(٩) الآية ٩١ من سورة المؤمنین .

(١٠) الآية ٢٢ من سورة الاسراء .

نفي القول بوجود الهين



(شكل رقم ٢)

ويذهب ابن رشد الى أن مدلول الأولى مفروز في الفطر بالطبع .
 « وذلك أنه من المعلوم بنفسه أنه اذا كان ملكان . كل واحد منهما فعله
 فعل صاحبه . فلا يمكن أن يكون عن تدبيرهما مدينة واحدة . لأنه لا يكون
 عن فاعلين من نوع واحد فعل واحد فيجب ضرورة — ان فعلا معا — أن
 تفسد المدينة الواحدة ؛ الا أن يكون أحدهما يفعل ويبقى الآخر عاطلا ،
 وذلك منتف في صفة الآلهة » (١١) .

وهذا المدلول من الآية يعد فيما يرى ابن رشد متفقا مع ما يراه
 الفلاسفة . فهو يقول « فلما تأمل القدماء الموجودات ورأوا أنها كلها
 تؤم غاية واحدة ، وهو النظام الموجود في العالم . كالنظام الموجود في
 المعسكر من قبل قائد المعسكر ، والنظام الموجود في المدن من قبل مديري
 المدن ، اعتقدوا أن العالم يجب أن يكون بهذه الصفة ، وهذا معنى قوله
 تعالى : « لو كان فيهما آلهة الا الله لفسدتا » (١٢) .

هذا عن الآية الأولى ، أما الآية الثانية فانها تعد ردا على من يضح
 آلهة كثيرة مختلفة الأفعال . يقول ابن رشد : « انه يلزم في الآلهة
 المختلفة الأفعال التي لا يكون بعضها مطيعا للبعض ، ألا يكون عنها
 موجود واحد . ولما كان العالم واحدا ، وجب ألا يكون عن آلهة
 متفنتة الأفعال » (١٣) .

أما الآية الثالثة فهي كالآية الأولى . أي أنها تحاول البرهنة على
 امتناع وجود الهين فعلهما واحد . « اذ لو كان هناك آلهة قادرة على
 ايجاد العالم وخلق غير الاله الموجود ، حتى تكون نسبته من هذا العالم
 نسبة الخالق له ، لوجب أن يكون على العرش معه . فكان يوجد موجودان
 متماثلان ينسبان الى محل واحد نسبة واحدة . فان المثلين لا ينسبان
 الى محل واحد نسبة واحدة ، لأنه اذا اتحدت النسبة اتحد المنسوب ،

(١١) مناهج الأدلة ص ١٥٥

(١٢) نهائت التهاقت ص ٢٧ ، وأيضا :

E. Gilson : History of Christian Philosophy P. 223.

(١٣) مناهج الأدلة ص ١٥٦

أعنى لا يجتمعان في النسبة الى محل واحد كما لا يحلان في محل واحد،
إذا كانا مما شأنهما أن يقوموا بالمحل » (١٤) .

ويذهب ابن رشد الى أن الفرق بين العلماء والجمهور في هذا
الدليل ، أى دليل الوجدانية ، هو أن العلماء يعلمون من ايجاد العالم
وكون أجزائه بعضها من أجل بعض بمنزلة الجسد الواحد أكثر مما يعلمه
الجمهور من ذلك (١٥) .

وأخيرا يجدر بنا — تأكيداً على ما سبق أن أشرنا اليه — القول
بأن ابن رشد لم يقف عند مجرد التفسير الدينى للآيات ، كما أنه حاول
أيضاً تجاوز نطاق الجدل بنعيه على المتكلمين استخدام الجدل دون
البرهان ، وما يؤدي اليه الجدل من شكوك ، وكذلك كشفه عن الاشكالات
التي نتجت عن آرائهم ، ووصل من هذا كله الى النطاق الفلسفى
البرهانى . وقد تأثر في ذلك بأرسطو ، كما سبق أن أشرنا ، وذلك في
آخر تفسيره لما بعد الطبيعة ، اذ يقول : « وان كانت المبادئ الأولى
للعالم مبادئ مختلفة ، فالمبادئ التى هاهنا لا يمكن أن يوجد فيها
خير السياسة ، ولا نظام يشبه نظام السياسة وخيره . كما أنه اذا كانت
الرئاسات كثيرة ، لم يوجد للسياسة نظام ولا استقامة واعتدال . ولذلك
قال (أرسطو) لا خير في كثرة الرؤساء ، بل الرئيس واحد . يريد أن
الطبيعة في هذا كله تشبه الصناعة » (١٦) . وقد تبين لنا فيما سبق كيف
ربط ابن رشد بين هذا القول ، وقوله تعالى : « لو كان فيهما آلهة الا الله
لفسدتا » .

(ب) العلم :

وإذا كان ابن رشد — كما تبين لنا — قد نقد مسلك المتكلمين
المتعلق بوجدانية الله تعالى ، فانه نقدهم أيضاً في دراسته لصفة العلم
الالهى .

(١٤) المصدر السابق ص ١٥٦

(١٥) المصدر السابق ص ١٥٦

(١٦) تفسير ما بعد الطبيعة ج ٢ ص ١٧٢٥ — ١٧٣٦ — مقالة اللام .

ونود أن نؤكد في البداية أن ابن رشد يثبت لله تعالى صفة العلم وكم نجد عنده من نصوص عديدة يدافع فيها عن إثبات هذه الصفة وقد استند الى الآيات القرآنية تارة وإلى الأدلة الفلسفية — من وجهة نظره — تارة أخرى •

ولسنا في مجال عرض رأى ابن رشد في دراسته لهذه الصفة ، بل نكتفى — طبقا لموضوع كتابنا هذا — بابرار الجانب النقدي عنده ، ذلك الجانب الذى اهتم فيه بابرار الأخطاء التى وقع فيها المتكلمون وذلك في دراستهم لهذه الصفة ، صفة العلم الالهي •

فابن رشد يذهب في كثير من كتبه إلى أن القرآن الكريم قد نبه على وجه الدلالة على هذه الصفة • يقول الله تعالى : ألا يعلم من خلق وهو اللطيف الخبير (١٧) ووجه الدلالة هو أن المصنوع يدل من جهة الترتيب الذى في أجزائه ، أى كون صنع بعضها من أجل بعض ، ومن جهة موافقة جميعها للمنفعة المقصودة بذلك المصنوع ، أنه لم يحدث عن صانع هو طبيعة ، وإنما حدث عن صانع رتب ما قبل الغاية قبل الغاية ، فوجب أن يكون عالما به • فالإنسان إذا نظر الى بيت وأدرك أن الأساس قد صنع من أجل الحائط ، وأن الحائط من أجل السقف ، تبين أن البيت إنما وجد عن عالم بصناعة البناء (١٨) •

وهذه الصفة تعد فيما يرى ابن رشد صفة قديمة ، إذ لا يجوز عليه سبحانه أن يتصف بها وقتا ما • لكن ينبغى ألا يتعمق في هذا فيقال بما يقوله المتكلمون : أنه يعلم المحدث وقت حدوثه بعلم قديم • إذ يلزم عن هذا القول بأن العلم المحدث في وقت عدمه ، وفي وقت وجوده علم واحد • وهذا أمر غير معقول ، إذ من الضروري أن يكون تابعا للموجود • ولما كان الموجود تارة يوجد فعلا وتارة يوجد قوة ، وجب أن يكون العلم بالوجودين مختلفا ، إذ كان وقت وجوده بالقوة غير وجوده بالفعل (١٩) •

(١٧) سورة الملك — آية ١٤

(١٨) مناهج الأئمة من ١٦٠ ، وأيضا : ضبية لمسألة العلم القديم من ٢٩

(١٩) مناهج الأئمة من ١٦٠

وهذا شيء لم يصرح به الشرع ، بل الذي صرح به خلافة : وهو أنه يعلم المحدثات حين حدوثها بقول الله تعالى : « وما تسقط من ورقة إلا يعلمها . ولا حبة في ظلمات الأرض ولا رطب ولا يابس إلا في كتاب مبين » (٢٠) . فينبغي أن يوضع في الشرع أنه عالم بالشيء قبل أن يكون على أنه سيكون وعالم بالشيء إذا كان على أنه قد كان ، وعالم بما قد تلف في وقت تلفه ، وهذا هو الذي تقتضيه أصول الشرع . وانما كان هذا هكذا : لأن الجمهور لا يفهمون من العلم في الشاهد غير هذا المعنى (٣) .

ويشير ابن رشد في معرض نقده للاتجاه الذي سار فيه علماء الكلام . الى أن الكلام في علم الباري تعالى بذاته وبغيره مما يحرم على طريق الجدل في حال المناظرة ، فضلا عن أن يثبت في كتاب . اذ أن أفهام الجمهور لا تنتهي الى مثل هذه الدقائق . واذا خيض معهم في هذا بطل معنى الألوهية عندهم . ولذلك كان الخوض في هذا العلم محرما عليهم ، اذ كان الكافي لسعادتهم أن يفهموا من ذلك ما طاقته افهامهم . ولذلك لم يقتصر الشرع الذي قصده الأول تعليم الجمهور ، في تفهيم هذه الأشياء في الباري تعالى لوجودها في الانسان ، كقوله تعالى : « لم تعبد ما لا يسمع ولا يبصر ولا يحصى عاك شيئا » (٣) ، بل واضطر الى تفهيم معان في الباري تعالى بتمثيلها بالجوارح الانسانية ، مثل قوله تعالى : « أو لم يروا أنا خلقنا لهم مما عملت أيدينا أنعاما فهم لها مالكون » (٣) . فهذه المسألة خاصة بالعلماء الراسخين الذين أطلعهم الله على الحقائق .

بيد أن المرء سرعان ما يتسائل قائلا : ان كانت هذه الاشياء كايها في علم الله قبل أن تكون ، فهل هي في حال كونها في علمه كما كانت عليه في علمه قبل كونها ؟ أم هي في علمه في حال وجودها على غير ما كانت عليه

(٢٠) الآية ٥٩ من سورة الانعام .

(٢١) منهاج الاثلة ص ١٦١

(٢٢) الآية ٤٢ من سورة مريم .

(٢٣) الآية ٧١ من سورة يس .

في عمله قبل أن توجد (٢٤) ؟ فان قلنا انها في علم الله في حال وجودها على غير ما كانت عليه في عمله قبل أن توجد ، لزم أن يكون العلم القديم متغيرا ، وأن يكون قد حدث هنالك علم زائد في حالة خروجها من العدم الى الوجود ، وذلك مستحيل على العلم القديم . وان قلنا ان العلم بها واحد في الحالتين ، قيل : فهل هي في نفسها ، أعنى الموجودات الحادثة قبل أن توجد ، كما هي حين وجدت ؟ فيجب أن يقال : ليست في نفسها قبل أن توجد كما هي حين وجدت . والا كان الوجود والمعدوم واحدا . فاذا سلم الخصم بهذا قيل له : أفليس العلم الحقيقي هو معرفة الوجود على ما هو عليه ؟ فاذا أجاب بالايجاب قيل : فيجب على هذا اذا اختلف الشيء في نفسه أن يكون العلم به يختلف . والا فقد علم على غير ما هو عليه . فاذن يجب أحد أمرين : اما أن يختلف العلم القديم في نفسه ، أو تكون الحوادث غير معلومة له ، وكلا الأمرين مستحيل عليه سبحانه .

ويؤخذ هذا الشك ما يظهر من حال الانسان ، أعنى من تعلق علمه بالاشياء المعدومة على تقدير الوجود ، وتعلق علمه بها اذا وجدت . فانه من البين بنفسه أن العلمين متغايران ، والا كان جاهلا بوجودها في الوقت الذي وجدت فيه (٢٥) .

ولا يحل هذا الاشكال قول المتكلمين بأنه تسالى يعلم الاشياء قبل كونها على ما تكون عليه في حال كونها في زمان ومكان وغير ذلك من الصفات المختصة بموجود موجود . فانه يقال لهم : فاذا وجدت ، فهل حدث هنا لك تغير أولم يحدث ، وهو خروج الشيء من العدم الى الوجود . فان قالوا لم يحدث ، فقد كابروا ، وان قالوا حدث هنالك تغير ، قيل لهم : فهل حدوث هذا التغير معلوم للعلم القديم أولا ؟ فيلزم الشك المتقدم (٢٦) . وبالجملة فيعسر أن يتصور أن العلم بالشيء قبل أن يوجد والعلم به بعد أن وجد ، علم واحد بعينه (٢٧) .

(٢٤) تهافت التهافت ص ٨٨ — ٨٩

(٢٥) فسيحة لمسألة العلم القديم ص ٢٦

(٢٦) المصدر السابق ص ٢٧

(٢٧) المصدر السابق ص ٢٧

بل من الخطأ الذهاب مع الغزالي كمتكلم أشعري في قوله بأن
الفلاسفة يرون أن الله لا يعلم الجزئيات أصلاً (٢٨) . اذ أنهم يذهبون
الى أنه يعلمها بعلم غير مجانس لعلمنا . وذلك أن علمنا معلوم للمعلوم
به ، فهو محدث بحدوثه ومتغير بتغيره ، وعلم الله بالوجود مقابل لهذا ،
فانه علة للمعلوم الذى هو الوجود . فمن شبه العلمين أحدهما بالآخر
فقد جعل ذوات المتقابلات وخواصها واحدة ، وذلك غاية الجهل (٢٩) .

فلا بد أن نعلم تماماً أن الحال في العلم القديم مع الموجودات ،
خلاف الحال من العلم المحدث مع الوجود . وذلك أن وجود الموجود
علة وسبب لعلمنا ، والعلم القديم علة وسبب للموجود . فلو قيل بأنه
اذا وجد الموجود بعد أن لم يوجد حدث في العلم القديم علم زائد ، كما
يحدث ذلك في العلم المحدث ، للزم أن يكون العلم القديم معلولاً للموجود
لا علة له ، ووجب أن لا يحدث هنالك تغير كما يحدث في العلم المحدث .
ومصدر هذا الخطأ قياس العلم القديم على العلم المحدث ، وهو قياس
الغائب على الشاهد . وكما لا يحدث في الفاعل تغير عند وجود مفعوله ،
أعنى تغيراً لم يكن قبل ذلك ، كذلك لا يحدث في علم القديم سبحانه تغيراً
عند حدوث معلوله عنه اذ أن حدوث التغير في العلم عند تغير الموجود انما
هو شرط في العلم المعلول عن الوجود ، وهو العلم المحدث (٣٠) . فالعلم
القديم يتعلق بالموجود على صفة غير الصفة التى يتعلق بها العلم المحدث ،
وذلك هو غاية التنزيه الذى يجب أن يعترف به . اذ قد أدى البرهان
الى أنه عالم الأشياء لأن صدورها عنه انما هو من جهة أنه عالم ، لا من
جهة أنه موجود فقط أو موجود بصفة كذا (٣١) . وقد أدى البرهان أيضاً
الى أنه غير عالم بها بعلم هو على صفة العلم المحدث . فمن الواجب أن
يكون هنالك للموجودات علم آخر لا يكيف ، وهو علم القديم سبحانه (٣٢) .

(٢٨) المصدر السابق ص ٢٨ ، وايضا : فصل المقال ص ١١

(٢٩) فصل المقال لابن رشد ص ١١

(٣٠) شمية لمسألة العلم القديم ص ٢٨ - ٢٩

(٣١) المصدر السابق ص ٢٩

(٣٢) المصدر السابق ص ٢٩

فمن المستحيل بناء على ذلك أن يكون عنده تعالى على قياس علمنا ، لأن علمنا معلول للموجودات وعلمه علة لها • ولا يصح أن يكون العلم القديم على صورة العلم انحادث • ومن اعتقد هذا فقد جعل الاله انسانا . أزليا ، والانسان الها كائنا فاسدا ، فالأمر في علم الأول يقابل الأمر في علم الانسان ، اذ علم الأول هو الفاعل للموجودات • وليست الموجودات علة لعلمه (٣٣) •

فالموجودات انما صارت ذات ماهية به • وهو الموجود العالم بالموجودات باطلاق من قبل أن الموجودات انما صارت موجودة ومعقولة من قبل علمه بذاته • وذلك أنه اذا كان هو السبب في كون الموجودات موجودة ومعقولة ، وكانت موجودة بماهياتها ومعقولة بعلمه ، فهو علة كون ماهياتها موجودة ومعقولة • والفلاسفة انما نفوا عنه أن يكون علمه بالموجودات على نحو علم الانسان بها ، والذي هو معلول عنها • فعلمه بالموجودات على المضمن علم الانسان ، اذ قام البرهان على هذا النوع من العلم (٣٤) •

ويحاول ابن رشد في مجال نقده لعلماء الكلام وللغزالي أيضا الذي كفر انفلاسفة في رأيهم حول مشكلة العلم الالهي : أن يبين لنا أن الله تعالى لا يعلم الجزئيات فقط على النحو الذي نعلمه نحن : بل ولا الكليات • فان الكليات المعلومه عندنا معلولة أيضا عن طبيعة الموجود • والأمر في ذلك بالنعكس ، ولذلك أدى البرهان الى أن ذلك العلم منزّه عن أن يوصف بكلى أو بجزئى (٣٥) •

وتفصيل ذلك أن الله من جهة أنه يعلم ذاته فقط ، يعلم الموجودات بالموجود الذى هو علة له • مثال ذلك من يعلم حرارة النار فقط لا يقال عنه انه ليس له بطبيعة الحرارة الموجودة في الأشياء الحارة علم ، بل يقال انه هو الذى يعلم طبيعة الحرارة بما هي حرارة • وكذلك الأول سبحانه

(٣٣) تهافت التهافت ص ١١٤

(٣٤) المصدر السابق ص ٩١

(٣٥) فصل المتال ص ١١ - ١٢

هو الذى يعلم طبيعة الموجود بما هو موجود باطلاق ، والذى هو ذاته .
 فلذلك دان اسم العلم مقولا على علمه سبحانه وعلمنا باشتراك الاسم ،
 اذ علمه سبب الوجود ، والموجود سبب لعلمنا فعلمه لا يتصف بالكلية ولا
 بالجزئى . لان الذى علمه كلى عالم بالجزئيات التى هى بالفعل بالقوة
 فمعلومه ضرورة هو علم بالقوة ، اذ كان الكلى انما هو علم للأمور
 الجزئية . واذا كان الكلى هو علم بالقوة ، ولا قوة فى علمه سبحانه ، فعلمه
 ليس بنلى وأضح من ذلك ألا يكون علمه جزئيا ، لأن الجزئيات لا نهاية
 لها ولا يحصرها علم . فهو سبحانه لا يتصف بالعلم الذى فينا ولا بالجهل
 الذى هو مقابله ، كما لا يتصف بهما ما شأنه ألا يوجد فيه واحد منهما .
 فقد تبين اذن وجود عالم لا يتصف بالعالم الذى فينا ولا بالجهل الذى فينا
 ولا يغاير وجوده علمه (٣١) .

واذا كانت هذه المسألة قد انحصرت فى قسمين ضرورين ، أحدهما
 أن الله لو عقل الموجودات على أنها علة لعلمه للزم أن يكون عقله كائنا
 فاسدا ، وأن يستكمل الأشرف بالأخس . ولو كانت ذاته غير عاقلة للأشياء
 ونظامها لكان ما هنا عقل آخر ليس هو ادراك صور الموجودات على ما هى
 عليه من الترتيب والنظام ، فان هذين القسمين مستحيلان . ولا بد من
 القول بأن ماتعقله ذاته هو الموجودات بوجود أشرف من الوجود الذى
 صارت به موجودة (٣٢) .

يضاف الى ذلك أن علم الله تعالى لا يقتسم الصدق والكذب
 المتقابلين ، بل الذى يقتسم الصدق والكذب هو العلم الانسانى . مثال
 ذلك أن الانسان يقال فيه ، اما أنه يعلم الغير واما أنه لا يعلمه على
 أنهما متناقضان ، اذا صدق أحدهما كذب الآخر . أما الله فيصدق عليه
 الأمران معا ، أعنى بذلك أن علمه لا يقتضى نقضا ، وهو العلم الذى
 لا يدرك كلفيته الا هو . وكذلك الأمر فى الكليات والجزئيات ، يصدق
 عليه سبحانه أنه يعلمها ولا يعلمها . أما من فصل فقال انه يعلم الكليات

(٣١) تفسر ما بعد الطبيعة ج ٣ ص ١٧٠٧ - ١٧٠٨ ، وايضا : تهافت التهافت ص ٦٠

و ٨٥ و ٨٦

(٣٢) تهافت التهافت ص ٦٠ - ٨٥ - ٨٦ ، تفسر ما بعد الطبيعة ج ٣ ص ١٧٠٦

و. ١٧٠٧ ، وايضا : E. Brehier : La philosophie du Mayen age P. 233.

ولا يعلم الجزئيات - فغير محيط بمذهبهم ولا لازم لأصولهم ، فان العلوم الانسانية كلها انفعالات وتأثيرات عن الموجودات ، والموجودات هي المؤثرة فيها . وعلم الباري هو المؤثر في الموجودات والموجودات هي المنفعلة عنه (٣٨) .

وليس نعدد المعلومات في العلم الأزلي كتعددتها في العلم الانساني . اذ يلحقها في العلم الانساني تعدد من وجهين : أحدهما من جهة الخيالات ، وهذا يشبه التعدد المكاني ، وثانيهما تعددها في أنفسها في العقل منا . أي التعدد الذي يلحق الجنس الأول ، أي الموجود بانقسامه الى جميع الأنواع الداخلة تحته فان العقل مثلا هو واحد من الأمر الكلي المحيط بجميع الأنواع الموجودة في العالم ، وهو يتعدد بتعدد الأنواع . ومن البين أنه اذا نزهنا العلم الأزلي عن معنى الكلي : فانه يرتفع عن هذا التعدد ويقتضي هنالك تعدد ليس شأن العقل فينا ادراكه ، الا لو كان العلم منا هو هو بعينه ذلك العلم الأزلي ، وذلك مستحيل (٣٩) .

فلم الله تعالى واحد ، وليس معلولا عن المعلولات ، بل هو علة لها . والشيء الذي أسبابه كثيرة هو كثير ، أما الشيء الذي معلولاته كثيرة ، يلزم أن يكون كثيرا بالوجه الذي به المعلولات كثيرة . وعلم الأول لا يشك في أنه قد انتفت عنه الكثرة التي في المخلوق ، كما انتفى عنه التغير بتغير المعلوم (٤٠) .

فالله فعل محض وعلة . ولذلك لا يقاس علمه على العلم الانساني . فمن جهة ما لا يعقل غيره من حيث هو غير ، فهو علم غير منفعل . ومن جهة ما يعقل الغير من حيث هو ذاته ، هو علم فاعل . واذا وجب تعلق علمه بهذه الموجودات ، فاما أن يتعلق بها على نحو تعلق علمنا بها ، واما أن يتعلق بها على وجه أشرف من تعلق علمنا بها . وتعلق علمه بها على نحو تعلق علمنا بها مستحيل . فواجب أن يكون تعلق علمه بها على نحو أشرف ووجود أتم لها من الوجود الذي تعلق علمنا به ، لأن العلم الصادق

(٣٨) تهافت التهافت ص ١١٠

(٣٩) المصدر السابق ص ٨٦

(٤٠) المصدر السابق ص ٨٨ ، ١١٢

هو الذى يطابق الموجود . فان كان علمه أشرف من علمنا ، فعلم الله لا يتعلق من الموجود بجهة أشرف من الجهة التى يتعلق علمنا بها . وللموجود اذن وجودان : وجود أشرف ووجود أخس . والوجود الأشرف هو علة الأخس . وهذا هو معنى قول القدماء ان البارى تعالى هو الموجودات كلها : وهو المنعم بها والفاعل لها . ولذلك قال رؤساء الصوفية لا هو الا هو . ولكن هذا كله من علم الراسخين فى العلم (٤١) .

والواقع أننا لو تأملنا فى تحليل ابن رشد لصفة العلم الالهى . لموجدنا أن تحليله انما كان القصد منه تخطى طريق الخطابين عند العامة ، لأنه لا يخرج عن كونه مجرد نزعة اقناعية ، وتجاوز طريق أهل الجدل ، لما فيه من شكوك لا يستطيع فهمها العامة ولا يقبلها الفلاسفة ، واذا تجاوزنا الطريقين معا ، فأننا نستطيع الوصول الى البرهان .

وهكذا نجد أن ابن رشد سواء فى دراسته لصفة الوجودانية أو صفة العلم الالهى ، كان حريصا على ابراز أوجه الضعف فى آراء المتكلمين .

(٤١) نهات التهافت ص ١١٢ — ١١٣ ويذهب الدكتور محمد توفيق بيمار فى كتابه (فى فلسفة ابن رشد — الوجود والخلود ص ٩٥) الى أن ابن رشد بفرقته بين العلم غير المنفصل والعلم الفاعل يخطو نحو وحدة المتصوفين التى لا تغاير بين واجب الوجود وبين الموجودات الا باعتبار المعتبر ونظر الناظر فقط . وكذلك ينحو نحو الصوفية فى استدلاله على رأيه ، بقول رؤساء الصوفية لا هو الا هو ، وأن هذا كله يعنى التفرقة بين العلم الباطن والعلم الظاهر . بيد أن هذا التفسير لراى ابن رشد أحسبه حيلة وتعميلا لتفسيرنا خاطئا ، اذا ما أبعد ابن رشد عن أقوال الصوفية وتاويلاتهم . وهل اذا فكر فيلسوف مجرد عبارة للصوفية ، يدل هذا على أنه يذهب بمذهبهم ؟ ان كل هدف ابن رشد هو الوصول الى اثبات أن علم الله يختلف تماما عن العلم الانسانى . وهذا العلم لا يصح وصفه بأنه كلى أو جزئى لأن هذا ينطبق على ادراكنا الانسانى . وليس فى قوله ما يؤدى الى وحدة المتصوفين ، إذ أنه لا يتحدث إطلاقا فى هذا المجال عن واجب الوجود وموجوداته كما فهم الدكتور بيمار ، ولكنه يتحدث من علم الله والتفرقة بينه وبين العلم الانسانى . لما اذا كان يستدل بقول الصوفية ، فإن هذا يعنى التفرقة بين العلم الالهى الذى هو علة علمنا ، والعلم الانسانى الذى هو ينطوئ من علم الله . وكذلك لا تؤدى تفرقته هذه الى القول بعلم باطن وعلم ظاهر ، وكل هده هو أنه — طبقا لنظريته فى الطبقات الثلاث — يفرق بين أهل البرهان والعلمية ، ويقول ان رأيه هذا لا يفهمه الا الراسخون فى العلم أى أهل البرهان ، وأن التصريح به للمتخلين يعد تسريحا غارا بهم ، لأنه لا تذكره أنفسهم . فليس فى رأيه هذا — كما هو شأنه دائما — نية لجوء الى آراء المتصوفة أو تأييد لأرائهم .

وخاصة الأشاعرة • كما كان حريصا أيضا على تخطي طريق أهل الظاهر ، وذلك حتى يكون بنقده لكل من الطريقتين : معبرا عن طريق ثالث هو طريق البرهان •

وما فعله بالنسبة للوحدانية والعلم ، فعله بالنسبة للصفات الالهية الأخرى وهي الحياة والارادة والقدرة والكلام والسمع والبصر • ان الدارس لكتبه المؤلفة كمناهج الأدلة وفصل المقال وتهافت التهافت • ولشروحه وخاصة تفسير ما بعد الطبيعة ، يرى أنه قد استفاد كثيرا من دراساته للتراث اليوناني الأرسطي ، وان كان قد خرج على بعض آراء أرسطو وخاصة في معرض دراسته للعلم الالهى والوحدانية • وهذا ما سيقبل لنا حين دراستنا لبعض الصفات الأخرى مركزين على الكشف عن نقد ابن رشد للأشاعرة •

ج - الحياة والارادة والقدرة والكلام والسمع والبصر :

تبين لنا حتى الآن كيف اهتم ابن رشد اهتماما كبيرا بنقد مسلك المتكلمين الجدلى ازاء صفتين من الصفات الالهية ودراستهم لها وهما صفة الوحدانية وصفة العلم ، وسوف نقف وقفة قصيرة حول الصفات الأخرى • نقول وقفة قصيرة ، نظرا لأن ابن رشد قد اهتم بدراسة صفة العلم على سبيل المثال أكثر من اهتمامه بدراسة الصفات الأخرى • وقد يكون سبب ذلك أن صفة العلم الالهى قد ارتبطت بأحدى المشكلات التى تكرر فيها الغزالى الفلاسفة متأثرا فى ذلك بتجاهه الأشعرى ودرواساته الكلامية كما سبق أن أشرنا الى ذلك من قليل •

ويمكن القول بأن نقد ابن رشد لمسلك المتكلمين اما أن يكون بطريقة مباشرة أو بطريقة غير مباشرة •

نوضح ذلك فنقول ان ابن رشد نجد عنده أحيانا نقدا مباشرا لهذا الرأى أو ذلك من الآراء التى قال بها الأشاعرة أو قال بها من تأثر بهم

مباشرا من جانب ابن رشد لآراء المتكلمين •

ورضى لنفسه أن يسير في طريقهم كالغزالي مثلا • نقول ان هذا يعد نقداً
أما النقد غير المباشر ، وهذا ما سنجدده الى حد كبير في دراسة
للمصفات الالهية الأخرى ، فانه يتمثل في كون ابن رشد يدافع عن الاتجاه
الفلسفي • وهذا الدفاع من جانب فيلسوفنا ابن رشد ، ان دلنا على
شيء فانما يدلنا على أنه يعد تعبيرا عن نقده للطريق الذي سار فيه
المتكلمون في دراستهم للمصفات الالهية ، كما يعد تعبيرا أيضا عن رفضه
وعدم موافقته على هذا الرأي أو ذاك من الآراء التي ارتضاها الأشاعرة
لأنفسهم حين بحثوا بحثا مستقيضا في موضوع الصفات الالهية •

فهو مثلا حين يبحث في صفة الحياة يرتب القول بهذه الصفة
بالنسبة لله تعالى على صفة العلم التي سبق أن بحث فيها • انه لا يبحث
في صفة الحياة على النحو الذي نجده عند المتكلمين ، حين يقولون ان
العالم بجميع المعلومات والقادر على جميع المقدورات لا يكون الا حيا (٤٢)،
بأنه في تفسيره لما بعد الطبيعة لأرسطو يذهب الى أن الحياة والعلم
هي أخص أوصاف الاله ، نظرا لأن اسم الحياة لا ينطبق على شيء الا على
الادراك (صفة العلم) • وإذا كان فعل العقل هو الادراك (صفة العلم) ،
ففعل العقل هو حياة (صفة الحياة) (٤٤) •

هذا ما نجده عند ابن رشد حين يقوم بتفسير فلسفة أرسطو ، أي
هذا ما نجده في شروحه على أرسطو • فهل يستمع الى ذلك أولئك الذين
يذهبون الى أن الشروح لا تعبر عن فكر ابن رشد ، بحيث يطالبوننا
بالاعتماد على المؤلفات فقط ؟ •

وما يفعله ابن رشد في دراسة لصفة الحياة ، فختلفا بذلك عن
الاتجاه الكلامي الجدلي ، يفعله بالنسبة لصفة الارادة •

(٤٢) الاعتماد في الاعتقاد للغزالي ص ٤٧ ، وايضا : محمد عبده : رسالة لتوحيد ص ٢٥

(٤٣) تفسير ابن رشد لكتاب الفيزيكا لأرسطو ج ٣ ص ١٦٢٠

(٤٤) المصدر السابق ج ٣ ص ٤٦١٩

انه يذهب الى أن الله مريد لأن من شرط صدور الشيء عن الفاعل
العالم أن يكون مريدا له (٤٥) .

أما التساؤل عن كونه مريدا للأمور المحدثّة بإرادة قديمة ، فبدعة .
اذ أن هذا التساؤل يعد فيما يرى ابن رشد تساؤلا جدليا نجده مثارا عند
المتكلمين . انه تساؤل جدلي لا يفيد العلماء ولا يقنع به الجمهور . وكل
ما ينبغي أن نقول به هو أن تعالى مريد لكون الشيء في وقت كونه ، وغير
مريد لكونه في غير وقت كونه (٤٦) والله تعالى يقول : « انما قولنا لشيء
إذا أردناه أن نقول له كن فيكون » (٤٧) .

ونود ان نشير الى ان ابن رشد اذا كان في دراسته لصفة العلم الالهي
وفي معرض نقده للاتجاه الكلامي الأشعري قد فرق تفرقة حاسمة وجذرية
بين العلم الالهي والعلم الانساني ، فانه في دراسته نصفة الارادة ،
متأثرا في ذلك بالاتجاه الفلسفي لا الاتجاه الكلامي الجدلي — يفعل
نفس الشيء .

انه يذهب الى أن الفلاسفة يرون أنه لابد من التفرقة بين الارادة
الالهية والارادة الانسانية البشرية . انهم ينفون الارادة عن البشري
تعالى ، بمعنى الارادة البشرية ، أي لا يثبتون له الارادة البشرية لأنها
تكون لوجود نقص في المريد وانفعال عن المراد . فاذا وجد المراد له
ارتفع ذلك الانفعال المسمى ارادة (٤٨) . ان الفلاسفة لا يقولون ان الله
ليس مريدا باطلاق ، لأنه فاعل بعلم وعن علم ، وفاعل أفضل المتقابلين ؛
مع أن كليهما ممكن ، ولكنهم يقولون انه ليس مريدا بالارادة
الانسانية (٤٩) .

(٤٥) منهاج الأدلة ص ١٦٢

(٤٦) منهاج الأدلة ص ١٦٢

(٤٧) الآية ٤٠ من سورة النحل

(٤٨) تهافت التهافت ص ١٠٨

(٤٩) المصدر السابق ص ٤٤

ويتابع ابن رشد نقده للمتكلمين عن طريق دفاعه عن الاتجاه الفلسفى ، وعن آراء الفلاسفة ، فيرى أن الفلاسفة يثبتون لله من معنى الإرادة ، كون الأفعال الصادرة عنه ، صادرة عن علم وحكمة . أنها صادرة بإرادة الفاعل لا عن الضرورة والطبيعة (٥٠) .

ان معنى الإرادة عند الفلاسفة — فيما يرى ابن رشد — أن فعله تعالى يعد فعلا صادرا عن علم . فالعلم من جهة ما هو علم بالضدين ، أى الشئ وضده أو مقابله ، يمكن أن يصدر عنه كل واحد منهما ، بحيث أن صدور الأفضل من الضدين دون الآخر ، عن العالم بهما ، يسمى العالم فاضلا . ولذلك يقولون ان مشيئته تعالى جارية في الموجودات بنسب علمه ، وأن قدرته لا تنقص عن مشيئته ، كما نرى ذلك بالسنة لأجزاء البشر (٥١) .

وهذا يبين لنا ابن رشد أن الأفعال الصادرة عن الله ، لا بد أن تكون صادرة عن علم ، والعلم يعنى الحكمة .

وإذا كنا قد قلنا ان مسلك ابن رشد في بحثه لصفة الإرادة يختلف بين مسلك المتكلمين من الأشاعرة ، فان هذا يتضح في نفى ابن رشد صدور أفعال متضادة عن الله تعالى اعتمادا على كونه مريدا . وابن رشد يقصد بذلك نقد رأى الأشاعرة والغزالي ، والذين قالوا بإمكان انقلاب طبائع الأشياء وذلك حين دراستهم لمشكلة السببية والعلاقات بين الأسباب ومسبباتها .

يقول ابن رشد في معرض نقده للغزالي كمتكلم سار في الاتجاه الأشعرى ، مبينا لنا أن الفلاسفة لا ينكرون الإرادة حين اثباتهم للعلاقات الضرورية بين الأسباب ومسبباتها : « فليس يلزم عن طبيعة العلم صدور الفعل عنه كما حكى الغزالي عن الفلاسفة ، لأنه إذا قلنا انه يعلم الضدين لزم أن يصدر عنه الضدان معا ، وذلك محال . فصدور أحد الضدين عنه

(٥٠) تهافت التهافت لابن رشد ص ١٠٨

(٥١) المصدر السابق ص ١٠٥

يدل على صفة زائدة على العلم وهي الإرادة • فالله عندهم — الفلاسفة —
عالم مريد عن علمه ضرورة « (٥٢) •

وهذا يدلنا على أن ابن رشد يدافع عن رأى الفلاسفة ، وهذا
الدفاع من جانبه عن الرأى الفلسفى يعمد تعبيرا عن اختلافه عن رأى
المتكلمين حول صفة الإرادة الالهية • ويرجع القارئ الى رأى ابن رشد
فى مشكلة السببية وارتباطها بالبحث فى الإرادة الالهية ، وسيرى أن رأى
فيلسوفنا ابن رشد يختلف قلبا وقلبا عن رأى المتكلمين وخاصة الأشاعرة •

وإذا كان ابن رشد قد بحث فى صفة الإرادة ، فانه بحث أيضا فى
صفة القدرة ونقد رأى الأشاعرة فى هذا المجال ، وهذا النقد من جانبه
يقوم على نفس الأسس التى سبق أن أشرنا إليها فى عديد من المواضع •

أن فيلسوفنا ابن رشد يبين لنا أنه إذا كان من شرط صدور الشئ
عن الفاعل العالم أن يكون مريدا له ، فكذلك من شرطه أن يكون قادرا ،
وهذا يتفق مع نظرة الفلاسفة التى تذهب الى أن ايجاد الله للعالم
على النظام الواقع من لوازم ذاته ، فيمتنع خلوه منه ، كما يتناقض مع
نظرة المتكلمين التى تذهب الى أن الله يصح منه ايجاد العالم وتركه ،
وليس شئ منهما لازما لذاته •

هذا عن صفة القدرة التى ينظر إليها نظرة تختلف عن نظرة المتكلمين
إليها حين ربطوا البحث فيها برأيهم فى عدم وجود علاقات ضرورية بين
الأسباب والمسببات « (٥٣) •

(٥٢) المصدر السابق ص ٨-١

(٥٣) نود أن نشير الى أن ابن رشد بحث أيضا فى صفة الكلام • ولكن بحثه فى هذه
المسألة لا يتضمن جانبا نقديا بارزا فهو يذهب الى أن هذه المسألة ثابتة لله من جهة ليست صفة
العلم له وكذلك القدرة على الاختراع • فالكلام ليس شيئا أكثر من أن يفعل المتكلم فعلا يدل به
المخاطب على العلم الذى فى نفسه ، أو يصير المخاطب بحيث يتكشف له ذلك العلم الذى فى
نفسه •

فالكلام فعل من جملة أعمال الفاعل • وإذا كان الإنسان وهو الذى لا يمد خالقا حقيقيا
يقدر على هذا الفعل من جهة ما هو عالم قادر ، فكذلك بالحرى أن يكون ذلك واجبا فى الفاعل
الحقيقى •

واذا كان ابن رشد قد أثر الموقف الفلسفي في دراسته لصفة القدرة ، رافضا بذلك الموقف الكلامي الجدلي ، فانه قد فعل ذلك بالنسبة لصفتي السمع والبصر . وكما نجد عنده نعيما على المتكلمين الذين أسرفوا في تأويل صفتي السمع والبصر ، تأويلا أدى الى عدم فهم الجمهور لطبيعة هاتين الصفتين كما أنه يعد تأويلا لا يرقى الى مستوى البرهان الذي ينتشه الفيلسوف .

فابن رشد يذهب الى الله تعالى اذا كان يوصف بصفات معينة كالعلم والارادة وغيرهما ، فانه يوصف بالسمع والبصر أيضا . اذ أنه لما كان من شرط الصانع أن يكون مدركا لكل ما في المصنوع ، وجب أن يكون له هذان الادراكان . فواجب أن يكون عالما بمدركات البصر ، وعالما بمدركات السمع اذ هي مصنوعات له (٥٤) .

فهذه الصفات كلها منبهة على وجودها للخالق في الشرع من جهة تنبيهه على وجود العلم له ، وبالجمله فما يدل عليه اسم الاله واسم المعبود يقتضى أن يكون مدركا بجميع الادراكات ، لأنه من العبث أن يعبد الانسان من لا يدرك أنه عابد له (٥٥) .

والفلاسفة لا يذهبون الى أن ما ليس له سمع وبصر أشرف مما له سمع وبصر على وجه الاطلاق ، بل من جهة ما له ادراك أشرف من السمع والبصر وهو العلم . فلما كان العلم ليس فوقه شيء في الشرف ، لم يجز أن يكون ما ليس بعالم أشرف مما هو عالم (٥٦) .

اما فيما يخص مسألة قدم القرآن او خلقه ، فيجدر القول بان من نظر الى اللفظ دون المعنى ، امنى لم يفعل الا بر ، قال ان القرآن مخلوق ، ومن نظر الى المعنى الذي يدل عليه اللفظ ، قال انه غير مخلوق ، والحق هو الجمع بينهما (مناهج الأدلة لابن رشد ص ١٦٣ - ١٦٤) .

(٥٤) مناهج الأدلة ص ١٦٤ - ١٦٥ ، التبصير في الدين للاسفرائيليني ص ١٤٥ ، بيان موافقة صريح العقول لصحيح المنقول لابن تيمية ج ٤ ص ٦ ، وايضا : للتبديد للباتلاني ص ١١٧ - ١١٨

(٥٥) مناهج الأدلة ص ١٦٥

(٥٦) تهافت التهافت ص ١١١

واذا كان الله قد وصف نفسه في الشرع بالسميع البصير تنبيهها على أنه لا يفوته نوع من أنواع العلوم ، فان تعريف ذلك للجمهور ، ليس بمستطاع الا بلفظي السمع والبصر . ولذلك كان هذا التأويل خاصا بالعلماء . ولا يجوز أن يجعل من عقائد الشرع المشتركة للجميع كما جرت عادة كثير من المنسويين الى العلم بالشرعية (٥٦) . فصفتا السمع والبصر لم تضرب في الشرع الا للجمهور ، وذلك من جهة تنبيهه على وجود العلم له (٥٧) . وبذلك تكون هاتان الصفتان قد ضربتا للعمامة لتقريب صفة العلم الى أذهانهم ، أما أهل البرهان فيكفهم تعقل صفة العلم وفهم مدلولها .

الفصل الثالث

الذات والصفات ونقد مسلك الأشاعرة

ويتضمن هذا الفصل العناصر والموضوعات الآتية :

- منهج المعتزلة في التوحيد بين الذات والصفات •
- اتجاه الأشاعرة الى التمييز بين الذات والصفات •
- نقد ابن رشد لمسلك الأشاعرة في دراستهم للعلاقة بين الذات والصفات •
- رأى المتكلمين لايرقى الى مستوى البرهان ولايتفق مع أفهام الجمهور •
- المؤثرات الفلسفية الأرسطية في اتجاه ابن رشد لنقد آراء المتكلمين •

تقديم

سنحاول في هذا الفصل اثبات أن منهج ابن رشد في نقد الآراء التي قال بها المتكلمون حول مشكلة الذات والصفات يعد منهاجا قائما على أساس العقل لأنه يتفق مع البرهان .

· وإذا كان ابن رشد — كما سيتضح لنا — قد نقد مسلك الأشاعرة ، فإنه قد نقد أيضا مسلك المعتزلة ، واتجه بعد ذلك في دراسة لهذه المشكلة اتجاها يختلف عن اتجاه كل من المعتزلة والأشاعرة . وقد استفاد في اتجاهه هذا بمؤثرات فلسفية أرسطية .

لقد كان ابن رشد حريصا على أن يبين لنا في معرض نقده لآراء المتكلمين حول مشكلة الذات والصفات ، أن هذه الآراء التي يقول بها المتكلمون لاتعدو كونها حكمة جدلية لا تصعد الى مستوى البرهان الذي يعتمد على العقل والعقل أساسا .

« ... وأما العقل الذى يردده المتكلمون على ألسنتهم : فيقولون
فى الشيء : هذا مما يوجبهُ العقل أو ينفيه العقل أو يقبلهُ العقل أو لا يقبلهُ
العقل ، فانما يعنون به ، المشهور فى بادى الرأى عند الجميع . فان بادىء
الرأى المشترك عند الجميع أو الأكثر ، يسمونه العقل . وأنت تتبين ذلك
متى استقرت شيئاً مما يتخاطبون فيه وبه أو مما يكتبونه فى كتبهم
ويستعملون فيه هذه اللفظة » ..

(الفارابى : رسالة فى معانى العقل ص ٦)

الذات والصفات ونقد مسلك الأشاعرة

إذا كان ابن رشد قد درس الصفات الالهية واتخذ موقفا نقديا بالنسبة للمتكلمين ، فإنه قد درس أيضا موضوع الذات والصفات .

ونود أن نشير الى أنه كان منتظرا من فيلسوفنا ابن رشد دراسة هذا الموضوع والقول برأى تجاهه ، اذ أنه كان حريصا على نقد آراء المتكلمين وخاصة الأشاعرة نقدا شاملا وجوهريا . فالتكلمون سواء كانوا معتزلة أو أشاعرة قد درسوا هذا الجانب أثناء دراستهم لموضوع التوحيد .

فالمعتزلة على سبيل المثال اذا كانوا قد فرغوا البحث في الرؤية وخلق القرآن على أصل في أصولهم ، وهو الأصل الأول ، أصل التوحيد ، فإنهم فرغوا عن هذا الأصل أيضا ، البحث في موضوع الذات والصفات .

ونود أن نشير الى أن المعتزلة لم ينكروا صفات الله ، ولكنهم أنكروا كون الصفات قديمة ، وكونها زائدة على الذات .

وهم قد ذهبوا الى رأيهم في التوحيد بين الذات والصفات ، اعتمادا على تحديدهم لمعنى الوجدانية . ان معناها عندهم أن ذاته تعالى ليست مركبة من اجتماع وانضمام وأمور كثيرة ، اذ لو كان مركبا لاحتاج كل جزء الى غيره ، لأن كل مركب يفتقر الى غيره ، والله منزّه عن الافتقار الى الغير ، فالله واحد وتام ، وذاته ليس فيها كثرة بأية صورة من الصور ولا أى وجه من الوجوه .

هذه الصفات الالهية تعد عين الذات ، بمعنى أن ذات الله وصفاته شيء واحد . فالله تعالى حى عالم قادر بذاته لا بعلم وقدرة وحياة زائدة على ذاته .

ومن هنا ذهب المعتزلة كأبى الهذيل العلاف وابراهيم النظام الى أنه تعالى لو كان عالما بعلم زائد على ذاته وحيا بحياة زائدة على ذاته ،

كما نرى ذلك في الإنسان ، لكان هناك صفة وموصوف وحامل ومحمول .
وهذه نراها في صفة الجسمية ، والله تعالى منزّه عن الجسمية ، ولو قلنا
يأن كل صفة تقوم بنفسها لأدى هذا الى تعدد القدماء ، وتعدد القدماء
معناه تعدد الآلهة (١) .

يقول العلاف : انه عالم بعلم هو هو وقادر بقدره هي هو وحى بحياة
هي هو (٢) ، وانما اختلف التعبير لغرض . فاذا قلت عالم ، أثبت لله علما
هو ذاته ، ونفيت عن ذاته الجهل واذا قلت قادر ، أثبت له قدرة هي ذاته،
ونفيت عن ذاته العجز ، وهكذا .

وما فعله المعتزلة بالنسبة لدراسة هذا الموضوع ، فعله الأشاعرة
أيضا ، اذ كان كل فريق حريصا على نقد أفكار الفريق الذي يخالفه في
الرأى .

فالأشعرى على سبيل المثال يذهب الى أن اثبات الصفات لله ،
يدل على وجود هذه الصفات متميزة ، اذ لا معنى لكلمة قادر الا أنه ذو
قدرة ، ولا معنى لكلمة عالم الا أنه ذو علم . واذا كان المفهومات من
الصفتين ، اما أن يكونا واحدا أو مغايرا ، فاننا لو قلنا بأنهما شيء واحد ،
لأدى هذا بالتالى الى القول بأن الله تعالى يعلم بقدرته ، أى بصفة أخرى
غير العلم ، ويقدر بعلمه ، أى بصفة أخرى غير القدرة ، وهذا بطبيعة
الحال يعد غير صحيح اطلاقا ، ومن هنا وجب أن يكون هناك صفة علم
وقدرة مختلفتين (٣) .

(١) وقد ذهب المعتزلة بناء على ذلك بأن اثبات الأشاعرة لنسب الصفات القديمة ، يؤدي الى
الكثر اذ انهم اثبتوا سبعة من الاوصاف القديمة .

(٢) يقول الأسراري في كتابه التبصير في الدين : « انه لايجوز بالنسبة لصفات القديم
تعالى أن يقال انها هي هو أو غيره ، ولا هي هو ولا هي غيره ، ولا انها موافقة أو مخالفة ،
ولانها تبينه أو تنازله ، أو تتصل به أو تنفصل عنه ، أو تشبهه أولا تشبهه ، ولكن يجب أن
(٣) مقالات الاسماعيل للأشعرى - جزء ١ ص ٢٥٥ .

يقال : انها صفات له موجودة به ، قائمة بذاته ، مختصة به ، وانما قلنا انها « لا هي هو لان
هذه الصفات لو كانت هي هو .- يجوز أن يكون هو والقدرة لا تكون قادرة . ولا موصوفا بشئ من
الصفات ، وانما قلنا لإبatal انها غيره ، لأن الغيرين يجوز وجود أحدهما مع عدم الآخر ، ولما
اشتتحت هذا المعنى في الذات والصفات لم يجوز فيه الخلاف المغاير ، وانما قلنا لا هي هو
ولا غيره لأن في نفي كل واحد منهما اثبات الآخر . وقد بينا استحالة الاثبات فيه . وانما قلنا
لإبatal انها توانته ، أو تخالفه ، أو تبينه ، أو تشبهه ، لأن بع ذلك يتضمن المغاير وذلك =

واذا كان المعتزلة — كما سبق أن رأينا — قد نفوا القول بأن الصفات قديمة ، فإن الأشاعرة ، قد ذهبوا الى أن هذه الصفات تعد قديمة ، وهم يثبتون رأيهم عن طريق بيان أوجه الخطأ في القول بحدوث الصفات ، ومن هنا لابد أن تكون قديمة .

نوضح ذلك بالقول بأنهم يذهبون الى أن الصفات لو كانت حادثة لأحدثها الله في ذاته ، والله سبحانه وتعالى ليس محلا للحوادث ، أو أحدثها في غير ذاته ، وهذا محال أيضا ، كما أنه من المحال أن تكون محدثة وقائمة بذاتها ، لأن الصفة لا تقوم بنفسها (راجع شكل رقم ٣) .

حدث جدال اذن بين المعتزلة الذين يوحدون بين الذات والصفات ، وبين الأشاعرة الذين يميزون بين الذات والصفات ، وقد استند كل فريق الى أكثر من حجة لاثبات صحة رأيه ، كما سبق أن أشرنا .

وقد بحث ابن رشد في هذا الموضوع ، وكان الرأي الذي انتهى اليه مضادا تماما لرأى الأشاعرة .

ان فيلسوفنا يبدأ بالتساؤل عن هذه الصفات ، وهل هي الذات أم هي زائدة على الذات أى هل هي صفة نفسية أم صفة معنوية . فالنفسية هي التي توصف بها الذات لنفسها لا لقيام معنى فيها زائد على الذات كقولنا واحد وقديم (٤) ، أى يعبر بها عن نفس الذات العلية (٥) ، أما الصفات المعنوية فهي التي توصف بها الذات لمعنى قائم فيها (٦) .

واذا كان الأشعرية يقولون بأن هذه الصفات صفات معنوية ، وهي صفات زائدة على الذات ، وأن الله عالم بعلم زائد على ذاته ، وحى بحياة زائدة على ذاته ، كالحال في الشاهد (٧) ، فإن هذا القول فيما يقول ابن

يتضمن جواز عدم أحدهما مع وجود الآخر وذلك محال (ص ١٤٧ — ١٤٨) .

(٤) المقدمة في أصول الدين للسبكي ص ١٦٣ .

(٥) المصدر السابق ص ١٦٥ .

(٦) منهاج الأئمة ص ١٦٥ ، وأيضا : تفسير ما بعد الطبيعة ج ١ ص ٢١٢ .

(٧) منهاج الأئمة ص ١٦٥ وأيضا : ٣٠

رشد يؤدي الى تجويز الكثرة على المبدأ الأول ظالماً أنهم يجعلونه ذاتاً وصفاتاً (٨) ، كما يلزمهم أن يكون الخالق جسماً لأنه يكون هنالك صفة وموصوف وحامل ومحمول ، وهذه هي حالة الجسم (٩) .

فلا بد اذن للأشعرية من القول بأن الذات قائمة بذاتها ، والصفات قائمة بها . والقول بأن كل واحد منها قائم بنفسه وهذا يؤدي الى قول النصارى بأن الأقانيم ثلاثة : الوجود والحياة والعلم (١٠) .

فان كان النصارى — فيما يشير ابن رشد — يقولون بالتثليث في الجوهر ، رغم قولهم انه ثلاثة والاله واحد ، لأنه اذا تعدد الجوهر كان المجتمع واحداً بمعنى واحد زائد على المجتمع (١١) . فان هذا فيما يرى ابن رشد يلزم الأشعرية ، اذ أنهم جعلوا هذه الأوصاف زائدة على الذات .

ان فيلسوفنا يذهب في معرض نقده للأشاعرة الى أنه يمكن تصور الذات الواحدة ذات صفات كثيرة مضافة أو مسلوية أو متوهمة بأنحاء مختلفة ، ولكن من غير أن تكون تلك الذات متكررة بتكرير هذه الصفات (١٢) .

وهو يؤكد على ذلك في أكثر من موضع في مؤلفاته الفلسفية ، وذلك حين يرى أنه من الممتنع وجود واحد بسيط ذي صفات كثيرة قائمة بذاتها ، وبخاصة اذا كانت تلك الصفات جوهرية وموجودة بالفعل . وأما اذا كانت بالقوة ، فلا يمتنع عند الفلاسفة أن يكون واحداً بالفعل كثيراً بالقوة ، وهذه هي عندهم حال أجزاء الحدود مع المحدود (١٣) .

فينبغي أن يفهم من القول بأن الشيء حي وأن له حياة معنى واحداً

(٨) تهافت التهافت ص ٧٦ .

(٩) مناهج الأدلة ص ١٦٥ .

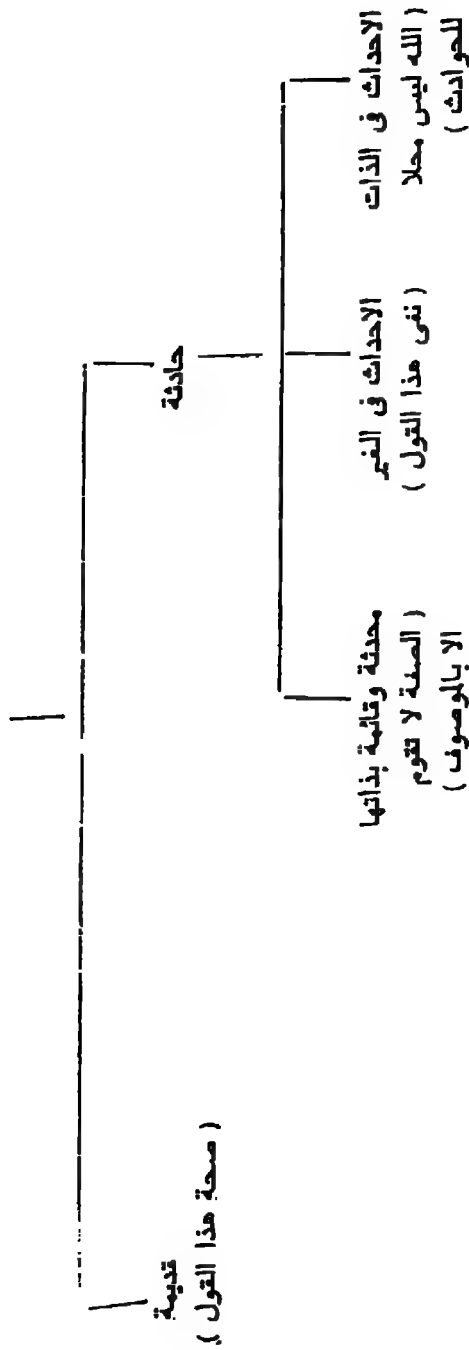
(١٠) المصدر السابق ص ١٦٥ .

(١١) تفسير ما بعد الطبيعة ج ٣ ص ١٦٢٠ ، وايضاً : تهافت التهافت ص ٧٧ .

(١٢) تهافت التهافت ص ٧٩ .

(١٣) تهافت التهافت ٧٩ — ٨٠ .

قديم الصفات عند الأئمة



(شكل رقم ٣)

يعينه بالموضوع ، اثنان بالجهة ، لا أنهما يدلان على معنى واحد من جميع الجهات كما تدل عليه الأسماء المترادفة كالبعير والحمل ، ولا الأسماء المشتقة . فقولنا حتى يدل على معنى في موضوع ، أعنى صورة في هيولى . ومملكة في موضوع . فهذه هي حال دلالات الأسماء في الأشياء التى هي صورة هيولى (١٤) .

وهذا — فيما يبدو لنا — يرجع الى أن طبيعة العقل هي الفصل والتركيب . أى يفصل الأشياء المتحدة في الوجود الى الأشياء التى تركبت منها ، وإن لم تتفصل في الوجود بعضها عن بعض . كفصله بين المادة والصورة ، وفصله بين الصورة والمركب من المادة والصورة . « فهذه هي حال العقل في الأشياء المركبة من صورة ومادة ، اذا وصفت المركب بالصورة أو الحامل للصورة بالصورة ، فانه يفهمها متحدين من جهة ، متغايرين من جهة ، مثل وصفه الانسان بالنطق . فانه يفهم أن الموضوع للنطق والنطق معنى واحد بالاتحاد ويفهم أن الحامل منه والمحمول متغايران » (١٥) .

فالوصف والموصوف بالنسبة للأشياء التى ليست في هيولى يرجعان الى معنى واحد من جميع الوجوه . دون أن نجد جهة بها يفضل المحمول من الموضوع والموصف من الموصوف ، خارج الذهن ، أى ذات الشيء وطبيعته . لكن العقل عندما يركب قضية من موضوع ومحمول في مثل هذه الأشياء ، فانه لا يفهم أيهما مترادفان ، حتى يكون المفهوم من ذلك قضية لفظية لا معنوية . بل ان العقل يفهمها متغايرين بالمناسبة ، وذلك حين تأخذ شيئين أحدهما الى الآخر نسبة المحمول الى الموضوع ، فيؤلف متهما قضية حملية دون أن يفهم بينهما تغيير في الوجود أصلا ، اللهم الا في جهة أخذه المعنى الواحد موصوفا وصفة . واذا لم يأخذ العقل في هذه صفة وموصوفا ، فانه لا يمكنه ذلك (١٦) .

(١٤) ، تفسير ما بعد الطبيعة ج ٣ ص ١٦٢٠ — ١٦٢١ .

(١٥) ، المحذر السابق ج ٣ ص ١٦٢١ — ١٦٢٢ . وايضا : مقالات التمهات ص ٧٧ .

(١٦) ، تفسير ما بعد الطبيعة ج ٣ ص ١٦٢٢ — ١٦٢٣ .

وهناك فرق كبير بين الأشياء التي هي متغايرة في الذهن وفي الوجود ، وبين التي هي متغايرة في الذهن لا في الوجود ، أى أن عقلنا لا يفهمها حتى يأخذها على ما يأخذ عليها المتغايرة في الوجود ، وبين الأشياء التي هي غير متغايرة لا في الذهن ولا في الوجود . فالتثليث الذى يفهم منه في الاله مثلا ، انما هو تغاير في الذهن لا في الوجود ، وهو شئ يأخذه الذهن على جهة الشبه بالأشياء المركبة من جهة ، المتحدة من جهة ، لا كما تذهب النصارى الى أنها معان غير متغايرة ترجع الى واحد (١٧) .

(١٧) المصدر السابق ج ٢ ص ١٦٢٢ . ونود الإشارة الى أن هذا البرأى تعريفاً لتقد ابن تيمية . فهو يذهب الى أن القول بكون الصفت المختلفة ترجع الى ذات واحدة يؤدى الى أن يكون مفهوم العلم والقدرة والإرادة موهوماً واحداً وإذا كان ابن رشد يقوم بأن كون للعالم والعلم شيئاً واحداً ليس مستمرا بل من الواجب أن ينتهى الأمر الى أمثال هذه الأشياء الى أن يحدد المفهوم لشيء (تفاوت التهاوت من ٧٩) فان هذا القول فيما يرى ابن تيمية في غاية الفساد والسلطة وقد خللت الشبهة كلامه ، لأن هذا الكلام « اشبهت فيه بآه الاستماتة بآه المحاسبة ، فظن أنه إذا نزل هذا عالم يعلم » أن العلم هو الذى أفاده العلم ، والعلم هو الذى أعطاه العلم ، كأنه معلوم . فكانه يقول : إذا كان المتعلم عالماً ، فلعلمه أولى أن يكون عالماً (بيان موافقة صريح المقول لصحيح المنقول ج ٢ ص ٢٧٢) . وليس الأمر كذلك ، فان القول بأن هذا عالم يعلم معين أنه موصوف بالعلم ، أى مجرداً من العلم بل هو يتصف به « والعلم نفسه لا يعطيه العلم بل تنس العلم هو العلم ، أن كان العلم قديماً من لوازم ذاته فلم يستفد من أحد ، وأن كان محدثاً فقد استفاد من غيره ، ولم يستفد العلم من العلم (المصدر السابق ص ٢٧٣ — ٢٧٤) » . وهذا النقد يقوم على الاعتقاد بأن العالم لم يستفد الصفة التى هي العلم بل تنس علمه هو نفس الصفة ، أى ليس هنا صفة مفيدة ، وصفة مستفادة . فالمالية إذن ليست صفة وجودية ، وهو إنما كان عالماً بالعلم الموجب للحال ، لا بالحال الموجبة للعلم . « وإذا كان عالماً بعلم ، لم يكن حصل من علم آخر ، وإنما العلم عند هؤلاء أوجب كونه عالماً . والذى عليه الجمهور أن نفس العلم هو نفس كونه عالماً ، وليس هنا شيئان ، فإذا استحق الموصوف بالعلم أن يسمى عالماً ، لم يكن العلم أحق بأن يكون عالماً ، بل هذا لا يقوله عاقل » (المصدر السابق ص ٢٧٤) . يريد أن هذا النقد لا يحل — فيما نرى من جانبنا — المشكلة التى أثارها ابن رشد ، وهى قضاء العقل بأن ما يكون به العالم عالماً آخرى أن يكون عالماً . كما لا يستطيع هذا النقد أن يقضى على الحل الذى يقول به ابن رشد وهو أن العالم والعلم شئ واحد بالنسبة لذات الله ، وأن التغاير بين العالم والعلم انما هو تغاير في الذهن لا في الوجود .

أما النقد الثانى الذى يذهب الى أن ابن رشد قد أخطأ حين قال : أن الجسم إذا كانت حياته من قبل حياة تحله ، فواجب أن تكون تلك الحياة التى استفاد منها ما ليس بحى الحياة حية بذاتها ، فإنه يستند الى أساليب : أحدها : أن الحياة التى حلتها من الحياة التى صار بها حياً ، وليس هاهنا حياة أخرى صار بها حياً ، حتى يقال هاهنا حياة حلتها ، وحياة جعلته حياً ، ولتنبها : أن حياته إذا قدر أنها مستفادة من حياة أخرى مطلق الحياة الأخرى تامة بحى هو =

ويؤدي رأى الأشاعرة أيضا ، فيما يرى ابن رشد ، الى القول بالتركيب ، وكل مركب يعد محدثا ، الا اذا زعم الاشاعرة بأنه توجد أشياء تتركب بذاتها ، وهذا غير صحيح ، لأن التسليم به يؤدي الى القول بخروج أشياء من القوة الى الفعل بذاتها ، كما تتحرك بذاتها في غير محرك (١٨) .

وإذا كان المعتزلة — كما أشرنا منذ قليل — قد وحدوا بين الذات والانصاف ، وذهبوا الى أن اطلاق صفة من الصفات معناه نفى ضد هذه الصفة ، فان ابن رشد في تحليله للصفات الالهية يعد أقرب الى المعتزلة منه الى الأشاعرة ، وان كان تحليله لهذه الصفات يختلف عن تحليل المعتزلة ، اذ نلاحظ أنه قد استفاد من العناصر الفلسفية والمؤثرات الأرسطية الى درجة كبيرة .

انه يتفق مع المعتزلة رغم اختلاف المنهج بينه وبينهم ، فهو يرى أن لقول بأن العالم والعلم يعد شيئا واحدا ، ليس ممتنعا ، بل لايد أن يحدد المفهوم فيها ، وذلك أن العالم ان كان عالما بعلم ، فالذى يكون به لعالم عالما ، أخرى أن يكون عالما ، وذلك لأن كل ما استفاد صفة من يره ، فتلك الصفة أولى بذلك المعنى المستفاد .

كما يحاول في أكثر من موضع من كتابه « تهافت التهافت » (١٩) ، بتفسيره الكبير على ما بعد الطبيعة لأرسطو (٢٠) ، الرد بطريق غير مباشر على الحجة التي استند اليها الاشاعرة ، وذلك حين قالوا ان لتوحيد بين الذات والصفات يؤدي الى عدم التمييز بين صفة صفة أخرى .

= حى بها لا أن تلك الحياة هي الحياة بل الحى انوصوف بالتحية لا نفس الحياة (بيان موافقة صريح لعقول لصحيح المنقول ج ٢ ص ٢٧٤) . وهذان الأساسان يطلان لانهما لا ينعمان وجود ما نهائية له اذ أن هذا يؤدي الى اثبات حياة أخرى حية بذاتها من قبلها استفاد الجسم حياته كمنكلا يبر الامر الى ما لا نهائية له . وهذا ما تنفيه الغضات المؤدية الى دليل الحركة .

(١٨) ابن رشد : تفسير ما بعد الطبيعة لأرسطو جزء ٣ ص ١٦٢ .

(١٩) ص ٧٩ ، ٨٠ على سبيل المثال .

ان ابن رشد يذهب في معرض رده على هذه الفكرة الى أن الشيء الواحد بعينه اذا اعتبر من جهة ما يصدر عنه شيء آخر غيره ، سمي قادرا وفاعلا ، واذا اعتبر من جهة تخصيصه أحد الفعلين المتقابلين سمي مريدا ، واذا اعتبر من جهة ادراكه المعقول سمي عالما ، واذا اعتبر العلم من حيث هو ادراك سبب للحركة سمي حيا ، اذ كان الحي هو المحرك المتحرك من ذاته (٣) .

والواقع أننا نجد مؤثرات فلسفية أرسطية واضحة عند ابن رشد ، تتجلى في ذهابه الى أنه لا يمكن وجود واحد بسيط ذي صفات كثيرة قائمة بذاتها ، رغبة إذا كانت تلك الصفات جوهرية وموجودة بالفعل ، وذهابه أيضا الى التفرقة بين النصورة في الهيولى والصورة ليست في هيولى .

فهو يقول في تفسيره لما بعد الطبيعة لأرسطو (٣) : ان الأشياء التي هي صورة في غير هيولى ، فان الوصف والموصوف يرجعان فيها الى معنى واحد بالوجود وهما بالاعتبار اثنان ، أعنى وصفا وموصوفا ، وذلك أن هذه الذات اذا أخذت من حيث هي موضوعة ووصفت بوصف من الأوصاف ، كان الوصف فيها والموصوف واحدا في الحمل ، اثنان بالمعنى الذي به يباين المحمول الموضوع .

وهكذا نجد ابن رشد ، وان كان رأيه قريباً من المعتزلة (٣) ، إلا أنه حلل هذا الموضوع ، موضوع الذات والصفات تحليلًا فلسفياً ، ولم يفت عند الطابع الجدلي الذي نجده في دراسة المتكلمين لهذا الموضوع .

(٢١) ابن رشد : نهالت التمهات ص ٧٩ - ٨٠ .

(٢٢) تفسير ما بعد الطبيعة لأرسطو جزء ٢ ص ١٦٢١ .

(٢٣) بوجه عام يمكن القول بأن التوحيد بين الذات والصفات تدلّ به الفلاسفة في المشرق العربي والذين سبقوا ابن رشد . فالكندي مثلاً نجد في فكره تياراً اعتزالياً يشتمل فيه توحيد بين الذات والصفات ، والفارابي في دراسة للصفات الالهية يوحد بين الذات والصفات . فهو يوحد بين العقل : العاقل والمعتول ، ما بين العلم والمعلوم ، والعشيق والمعشوق والعشوق . (راجع كتابنا ثورة العقل في الفلسفة العربية من ص ٩٩ الى ص ١٠٦ في مواضع معرفة) .

سواء كانوا معتزلة أو أشاعرة . دليل هذا أن توحيد بين الذات والصفات لا يؤدي به الى ما قصده المعتزلة من وراء توحيدهم . انه يحل هذا الجانب تحليليا فلسفيا معتمدا فيه على مؤثرات أرسطية سواء تمثلت في المنطق أو في الفلسفة ، ودليل ذلك أنه كان حريصا على نقد المعتزلة في وجهة نظرهم الخاصة بالتوحيد بين الذات والصفات ، وقوله انهم حين يرون أن الذات والصفات يعدان شيئا واحدا ، فان هذا بعيد عن المعارف الأولى ، بل هو ضدها (٢٤) ، وان كان نقده للمعتزلة لم يجعله موافقا للاشاعرة على وجهة نظرهم .

ان ميلسوفنا خان حريصا بعد دراسته لمشكلة الذات والصفات ، على الذهاب الى أن هذه الآراء التي قال بها المتكلمون حول هذه المشكلة تعد بعيدة عن أفهام الجمهور ، فضلا عن أن التصريح بها يعد بدعة ، اذ أنها تضلل الجمهور لا أن ترشدهم . ان آراءهم لا تتعدى كونها حكمة جدلية لا يسعى اليها العلماء الذين ينشدون اليقين ، أما الجمهور ، فينبغي ألا يصرح لهم بما صرح به الشرع فقط ، وهو الاعتراف بوجودها دون تفصيل الامر فيها هذا التفصيل . يقول ابن رشد : انه لا يمكن أن يحصل عند الجمهور في هذا يقين أصلا . وأعنى بالجمهور كل من يعنى بالصنائع البرهانية (٢٥) . ان آراء المتكلمين في هذا المجال لا ترقى الى مستوى أهل البرهان أى الفلاسفة ، ولا يمكن أن تصل الى فهمها أذهان الجمهور . هذا هو ما يؤكد عليه ابن رشد باستمرار وأثناء دراسته لكثير من الآراء التي تركها المتكلمون بين أيدينا .

(٢٤) مناهج الأدلة ص ١٦٦

(٢٥) مناهج الأدلة في معاد اللغة ص ١٣٧

الفصل الرابع

التنزيه وموقفه النقدي تجاه المتكلمين

ويتضمن هذا الفصل العناصر الآتية :

- نفى المماثلة بين الخالق والمخلوق (التنزيه)
- رأى الأشاعرة لا يعبر عن المعرفة اليقينية
- نقد طريق الأشاعرة في استدلالهم على أن الله لا يعد جسما
- التفرقة بين طريق الجمهور وطريق الفلاسفة
- أدلة المعتزلة على انكار الرؤية
- أدلة الأشاعرة على امكانية الرؤية
- موقف ابن رشد من أدلة المعتزلة وأدلة الأشاعرة
- تجاوز ابن رشد للطريق الجدلى الذى سار فيه كل من المعتزلة والأشاعرة
- رأى الأشاعرة حول امكانية الرؤية يرتبط بعدم تسليمهم بالعلاقات الضرورية بين الأسباب والمسببات
- ذهاب الأشاعرة الى جواز الرؤية لا يعد معبرا عن البرهان واليقين العقلى

تقديم

إذا كنا قد حللنا في الفصول الأربعة السابقة منهج ابن رشد النقدي مجال الأدلة على وجود الله (الفصل الاول) وموضوع الصفات (الفصل الثاني) ومشكلة الذات والصفات (الفصل الثالث) ، فإننا نخصص هذا الفصل لتحليل موقف ابن رشد تجاه آراء المتكلمين حول ضوع التنزيه بما يشمل من مجالات تتعلق بالبحث في الجسمية والجهة لرؤية وسيثبت لنا أن ابن رشد رغم اتفاقه مع بعض الآراء التي يقول المعتزلة إلا أنه نقد الاتجاه الذي ساروا فيه . أما بالنسبة للاشاعة أنه يختلف معهم سواء في آرائهم أو في المنهج الذي على أساسه بحثوا مشكلة التنزيه .

سيثبت لنا أيضًا كيف أن نقد ابن رشد لاتجاه وآراء المتكلمين إنما صادرا عن إيمانه بمبادئ فلسفية يقينية برهانية كالاعتقاد بضرورة الإلزام بين الأسباب ومسبباتها .

« فان الصنائع البرهانية أشبه شيء بالصنائع العملية وذلك أنه كما لا يمكن من كان من غير أهل الصناعة أن يفعل فعل الصناعة ، كذلك ليس يمكن من لم يتعلم صنائع البرهان أن يفعل فعل صناعة البرهان وهو البرهان بعينه ، بل هذه الصناعة أخرى بذلك من سائر الصنائع ، وانما خالف القول في هذا ، العمل لأن الفعل هو فعل واحد فلا يصدر ضرورة الا عن صاحب الصناعة ، وأصناف الأقاويل كثيرة فيها برهانية وغير برهانية ، والغير برهانية لما كانت تنأتى بغير صناعة ، ظن بالأقاويل البرهانية أنها تنأتى بغير صناعة وذلك غلط كبير »

(ابن رشد : تهافت التهافت ص ١٠٥ - ١٠٦) •

التنزيه وموقفه النقدي تجاه المتكلمين

كان ابن رشد حريصا على نقد المتكلمين الذين ابتعدوا عن المسلك البرهاني الفلسفي . وإذا كنا قد أشرنا إلى نقده لبعض آرائهم في مجال التذليل على وجود الله تعالى وبيان صفاته ، فاننا نود الآن الإشارة إشارة موجزة إلى موضوع التنزيه وكيف وقف ابن رشد تجاه آراء الأئمة موقفا نقديا .

فالشرع — فيما يرى ابن رشد قد صرح بنفي المماثلة بين الخالق والمخلوق ، وهذا يفهم منه شيئان : أحدهما أن يعدم الخالق كثيرا من صفات المخلوق ، والثاني أن توجد فيه صفات للمخلوق على جهة أتم وأفضل بما لا يتناهى في العقل (١) .

وإذا كان التنزيه يستند بصفه رئيسيه على نفي المماثلة بين الخالق من جهة والمخلوق من جهة أخرى ، فان هذا يؤدي إلى نقب مسلك المتكلمين ، لأنهم في رأي ابن رشد جعلوا الإله انسانا أزليا حين قاموا بتشبيه العالم بالمصنوعات التي تكون عن ارادة الانسان وعلمه وقدرته . وعندما يقال للمتكلمين أن مذهبهم يؤدي إلى تصور الله كجسم ، فانهم يقولون انه أزلي ، وأن كل جسم محدث . وهذا يلزمهم وضع انسان في غير مادة فعال لجميع الموجودات (٢) .

وينقد ابن رشد مسلكهم هذا انطلاقا من تفرقة بين مصادر المعرفة اليقينية ومصادر المعرفة غير اليقينية .

نوضح ذلك بالقول بأن ابن رشد يرى أن قولهم في هذا المجال يعد قولاً مثاليا شعريا . وهذا القول لا يعد داخلا في مجال المعرفة اليقينية من قريب أو من بعيد .

(١) مناهج الاطلة لابن رشد ص ١٦٦ .

(٢) تهافت التهافت لابن رشد ص ١٠٥ .

فهو يقول : ان الأحوال المثالية مقنعة جدا ، الا أنها اذا تعقبت ظهر اختلالها ، وذلك أنه لا شيء أبعد من طباع الموجود-الكائن الفاسد ، من طباع الموجود الأزلئ . واذا كان ذلك كذلك ، لم يصح أن يوجد نوع واحد مختلف بالأزلية وعدم الأزلية كما يختلف الجنس الواحد في الفصول المقسمة له . وذلك أن تباعد الأزلئ من المحدث ، أبعد من تباعد الأنواع بعضها عن بعض . فكيف يصح أن ينتقل الحكم من الشاهد الى الغائب وهما في غاية المضادة . واذا فهم معنى الصفات الموجودة في الشاهد وفي الغائب ، ظهر أنهما باشتراك الاسم اشتراكا لا يصح معه النقلة من الشاهد الى الغائب (١) .

واذا كانت دراسة التنزيه تؤدي الى البحث في موضوعات كالجسمية والجهة والرؤية ، فاننا نجد ابن رشد حريصا على البحث في هذه الموضوعات ، وحريصا على نقد مسلك الإشاعرة على وجه الخصوص ، والذين بحثوا في هذه المجالات . وسنشير الآن الى هذه الموضوعات مركزين على ابراز موقف ابن رشد النقدي .

فهو معرض دراسة للجسمية ، ينقد المتكلمين ويرى أنهم اذا كانوا يقولون ان الله ليس بجسم ، لأن كل جسم محدث ، والله قدم ، فانهم اذا سألوا عن البرهان على ما يقولون به ، من أن كل جسم يعد محدثا ، نجدهم يسلكون طريقا سبق أن سلكوه حين حاولوا التدليل على وجود الله تعالى ، وهو القول بحدوث الأعراض ، وما لا يتعربى عن الحوادث فهو حادث .

واذا كان ابن رشد قد وصف طريقتهم هذه بأنها طريقة جدلية لا تسمو الى مرتبة البرهان ، وذلك في معرض نقده لأدلتهم على وجود الله تعالى ، وخاصة دليل الحدوث ، على النحو الذى سبق أن أشرنا اليه ، فانه في هذا المجال ، مجال البحث في موضوع الجسمية ، ينقد رأيهم ، واضعا في الاعتبار نفس الأساس الذى يستند اليه وهو تفضيل الجانب البرهاني على الجانب الجدلي .

ونود أن نشير في البداية الى أن دراسة ابن رشد لهذه الصفة ، توحى بانكاره لها . اذ أنه سبق أن قال في معرض تدليله على وجود الله تعالى بناء على دليل الحركة ، ان المحرك الأول ليس جسما . ذنه اذا كان جسما ، فلا بد من التساؤل عن هذا الجسم ، وهل هو لا متناه أم متناه . ولا يمكن أن يكون جسم ما لا متناها ، ولا يمكن أيضا ان يكون المحرك الأول جسما متناها . اذ من الواضح أن القوة المتناحية لا يمكنها تحريك حركة لا متناحية منذ الأزل والى الأبد . هذا بالأعزاء ! أي أننا اذا سلمنا بأن المادة قوة ، ونحن نطلب جواهر دائمة ليس فيها قوة . بل هي فعل دائم ، فهي اذن مفارقة للمادة (٤) .

واذا كان هذا يناسب العلماء ، فهل يمكن أن يكون مقبولا بالنسبة للجمهور ؟ ان صفة الجسمية من الصفات التي سكنت عنها الشرع . وهو الى التصريح بأثباتها في الشرع أقرب منه الى نفيها (٥) . فهذه الصفة يجب أن يجرى فيها على منهاج الشرع فيما يختص بالجمهور ، وذلك لأسباب ثلاثة :

أولها : ادراك هذا المعنى ليس بينا بنفسه . ودليل ذلك أن المتكلمين اذا كانوا يقولون ان الله ليس بجسم ، لأن كل جسم محدث ، فانهم اذا سئلوا عن البرهان على قولهم بأن كل جسم محدث سلكوا طريق حدوث الأعراض وما لا يتعري عن الحوادث فهو حادث . وقد تبين أن هذه الطرق لا تعدو أن تكون جدلا ولا تسمو الى مرتبة البرهان . هذا بالاضافة الى أن ما يصفه هؤلاء القوم من أنه سبحانه ذات وصفات زائدة على الذات يوحي بأنه جسم أكثر مما ينفون عنه الجسمية ، بدليل انتفاء الحدوث عنه .

ثانيا : أن الجمهور يرى أن الموجود هو التخييل والمحسوس . وما ليس بمتخييل ولا محسوس فهو عدم . فاذا قيل لهم بأن ها هنا موجودا ليس بجسم ، ارتفع عنهم التخييل فصار عندهم من قبيل المعدوم .

(٤) تهافت التهافت لابن رشد ص ١٠٠.

(٥) مناهج الاقلا لابن رشد ص ١٧٠.

وثالثها : اذا صرح بنفي الجسم عرضت في الشرع شكوك كثيرة ، مما يقال في المعادوانجه والرؤية (١) . « فيجب الا يصرح للجمهور بما يؤول عندهم الى ابطال هذه الظواهر ، فان تأثيرها في نفوس الجمهور انما يكون بحملها على ظاهرها . أما اذا أولت فانما يؤول فيها الى أحد أمرين : اما أن يسلط التأويل على هذه وأشباه هذه في الشريعة فتتمزق الشريعة كلها وتبطل الحكمة المقصودة منها ، واما أن يقال في هذه كلها انها من التشابهات ، وهذا كله ابطال للشريعة ، ومحو لها من النفوس » (٢) .

واذا كان انشرع لم يصرح للجمهور لا بأنه جسم ولا بأنه غير جسم ، فان الجمهور اذا سأل عن ماهية هذا الاله قيل له : انه نور . فانه الوصف الذي وصف الله به نفسه في كتابه العزيز على جهة ما يوصف الشيء بالصفة التي هي ذاته (٣) . اذ يقول الله تعالى : « الله نور السموات والأرض » (٤) . فالنور لما كان أشرف الموجودات ، وجب أن يمثل به أشرف الموجودات (٥) . هذا بالاضافة الى أن الله لما كان سبب الموجودات وسبب ادراكنا لها ، وكان النور مع الألوان هذه صفته ، أي أنه سبب وجود الألوان بالفعل وسبب رؤيتنا ، فمن الحق تسمية الله لنفسه نورا (٦) .

فلا بد أذن من الابتعاد عن الطريق الجدلي الذي يثير الشكوك أكثر من سعيه نحو اليقين ، وفصل طريق الجمهور عن طريق الفلاسفة ، لأن الأولين هم أصحاب أدلة الخطابية الاقناعية ، والآخرين هم أصحاب هذا عن الجسمية ، أما بالنسبة « للجهة » فقد وقف ابن رشد نفس الموقف أي أنه كان حريصا على نقد موقف المتكلمين . انه يذهب الى أن

(٦) المصدر السابق السابق ص ١٧٢

(٧) المصدر السابق ص ١٧٣

(٨) المصدر السابق ص ١٧٤

(٩) الآية ٢٥ من سورة النور .

(١٠) منهاج الأئمة ص ١٧٥

(١١) المصدر السابق ص ١٧٥

أهل الشريعة إذا كانوا يثبتون الجهة لله ، فإن المعتزلة ومتأخري الأشاعرة قد نفوا هذه الصفة ، على الرغم من أن ظواهر الشرع تقتضى اثبات الجهة (١٢) . والله يقول : « يدبر الأمر من السماء الى الأرض ثم يعرج اليه في يوم كان مقداره ألف سنة مما تعدون » (١٣) .

والشبهة التي قادت نفاة الجهة الى ذلك اعتقادهم أن اثبات الجهة يوجب اثبات الجسمية (١٤) .

بيد أن هذه الأشياء — سيما يرى فيلسوفنا ابن رشد — غير لازمة ، إذ أن الجهة غير المكان ، « فالجهة هي أما سطوح الجسم المحيطة به وهي ستة ، وبهذا نقول ان للحيوان فوق وأسفل ويمينا وشمالا وأمام وخلف ، وأما سطوح جسم آخر محيط بالجسم ذي الجهات الست . فأما الجهات التي هي سطوح الجسم نفسه ، فليست بمكان للجسم أصلا ، وأما سطوح الأجسام المحيطة به ، فهي له مكان ، مثل سطوح الهواء المحيطة بالإنسان ، وسطوح الفلك المحيطة بسطوح الهواء ، هي أيضا مكان للهواء (١٥) .

وفي هذا الرأي رجوع الى فلسفة أرسطو . « فالأفلاك بعضها محيط ببعض ومكان له ، وأما سطح الفلك الخارج فقد برهن على أنه ليس خارجه جسم لأنه لو كان ذلك كذلك لوجب أن يكون خارج هذا الجسم جسم آخر ويمر ذلك الى غير نهاية » (١٦) .

واستحالة المرور الى غير نهاية يؤدي الى القول بأن سطح آخر أجسام العالم ليس مكانا أصلا . إذ لا يمكن أن يوجد فيه جسم . لأن كل ما هو مكان يمكن أن يوجد فيه جسم . وهذا يؤدي الى البرهنة على وجود موجود في هذه الجهة ، ومن الواجب أن يكون غير جسم (١٧) .

(١٢) المصدر السابق ص ١٧٦

(١٣) الآية . من سورة السجدة .

(١٤) مناهج الأدلة ص ١٧٧

(١٥) المصدر السابق ص ١٧٧

(١٦) المصدر السابق ص ١٧٧

(١٧) المصدر السابق ص ١٧٧

فاذا قيل انه ليس من اللازم ، القول باستحالة المرور الى غير نهاية
اعتمادا على القول بوجود خلاء خارج العالم ، قيل ان الخلاء قد تبين
امتناعه في العلوم النظرية .

ولما كان من المعروف بنفسه أن الموجود ينسب الى الوجود ، أي
يقال انه موجود في الوجود ، اذ لا يمكن أن يقال انه موجود في العدم ،
فان هذا يؤدي الى القول بأنه اذا كان ها هنا موجود هو أشرف
الموجودات ، فواجب أن ينسب من الوجود المحسوس الى الجزء الأشرف
وهو السموات (١٨) .

وعلى هذا يكون اثبات الجهة واجبا بالشرع والعقل ، وابطال هذه
القاعدة ابطال للشرائع (١٩) .

هذا عن الجهة ، أما الرؤية فقد وقف ابن رشد عندها ، وركز نقده
على الأشاعرة بصفة خاصة .

ونود قيل أن نكشف عن موقف ابن رشد النقدي في هذا المجال ،
الوقوف عند نحت المعتزلة والأشاعرة لموضوع الرؤية ، وذلك حتى
يتسنى لنا فهم موقف فيلسوفنا النقدي وخاصة تجاه الأشاعرة .

(١٨) المصدر السابق ص ١٧٨

(١٩) المصدر السابق ص ١٧٨ . ومن المؤلفين من يذهب الى أن هذا الرأي من أصناف
آراء ابن رشد لأنه مخالف لاتجاه المولى العظمى الذي بدا في التنزيه ، وأن هذا الاتجاه منه
في هذا المجال يعد نقطة ضعف في مذهبه (مقدمة الدكتور محمود قاسم لكتاب مناهج الأدلة لابن
رشد ص ٨٢) . ولكن يبدو لي أن هذا النقد الذي يوجهه واحد من الذين يحلو لهم نسبة آراء
ابن رشد لم يقل بها كتسبة القول بحسوث العالم الى ابن رشد . نقول أن هذا النقد
لا يكون صحيحا الا اذا وضع مذهب ابن رشد في نطاق العقيدة الإسلامية كمجرد عقيدة او في
حدود مذاهب المتكلمين الجدلية ، أي وضع آرائه في توالف شرعية او جدلية محددة معينة كتجاه
الأشاعرة او المعتزلة مثلا . ولكن ابن رشد فيها سلف من آرائه يرجع مباشرة الى أرسطو :
واذا كان قد تبين أن ابن رشد يحارب تشبيه الاله بالإنسان ، ولا يجوز الانتقال من الشاهد الى
الغائب ، فانه لم يخرج عن هذه الفكرة طالما انه لا يثبت الجسمية ولا الرؤية واثباته لل
لا يعنى خروجه على اتجاه عقل . وكل ما هنالك هو خروجه عن حدود مذاهب المعتزلة
والأشاعرة مثلا . وهذه المذاهب الجدلية ليست ملزمة له فيما يقول ، وما دفعه للقول بالجهة
اعتماده على القول باستحالة المرور الى غير نهاية ونفى الخلاء تبعاً لهذا . فهذه أفكار فلسفية
للاستخفاف في العلم وهم أهل البرهان واليقين . أما الجمهور فلا بد من اعتمادهم بوجود جهة
اعتمادا على الايت القرائية التي استدل بها ابن رشد على رايه .

للرؤية من شروط كالضوء . واذا كانوا قد نفوا الجسمية والجهة عن الله تعالى ، فلم يكن أمامهم الا نفى الرؤية (٣١) .

وقد استدلوا بقوله تعالى : « لا تدركه الأبصار وهو يدرك الأبصار (٣٢) على عدم جواز الرؤية ، كما أولوا الرؤية في كثير من آيات بمعنى العلم . تماما كما أولوا الآيات التي يحتج بها الأشاعرة كقوله تعالى « وجوه يومئذ ناضرة الى ربها ناظرة » (٣٣) على أنها تعنى الانتظار ، ولا تعنى الرؤية بالعين .

وما فعله المعتزلة ، فعله الأشاعرة . ان الأشاعرة يجيزون رؤية الله تعالى . وقد قام كثير منهم بالرد على المعتزلة ، خصومهم في الرأي .

واذا طالعنا الكثير من الكتب التي ألفها الأشاعرة والتي يبحث أكثرها في هذا المجال ، وجدناهم يثبتون امكان الرؤية من منطلق ايمانهم بمنطق الامكان وعدم التسليم بمنطق الضرورة والثبات .

فالجويني يقول : اذا تقرر بضرورة العقل أن الادراك لا يتعلق الا بالوجود ، وحقيقة الوجود لا تختلف ، فاذا رئي موجود لازم تجويز رؤية كل موجود ، كما أنه اذا رئي جوهر ، لازم تجويز رؤية كل جوهر (٣٤) .

ويمكن القول بأن الأشاعرة قد أجمعوا على جواز رؤية الله في الآخرة . واذا كان المعتزلة يشترطون شروطا معينة للرؤية ، فان الأشاعرة قد ذهبوا الى أن هذه الشروط من شأن الرؤية في الدنيا لا في الآخرة . وقد ذكر الأشاعرة الكثير من الآيات القرآنية التي قالوا انها تقوم دليلا على رأيهم . ونجد الكثير من هذه الآيات مذكورة في كتبهم الكلامية كالتبصير في الدين للأسفرايني والمسائل الخمسون في أصول الكلام للرازي والعقائد:

(٢١) الضميرسحقى : نهاية الاتمام في علم الكلام ص ٢٥٥

(٢٢) سنوزة الانعام آية ١٠٣

(٢٣) أولي ما كتبه المعتزلة من تأويل هذه الآية ، نجده في كتاب المغنى للمغنى عبد الجبار

جزء ٤ ص ٢١٠ وما بعدها .

(٢٤) الارتداد الى توابع الأئمة في أصول الاعتقاد ص ١٧٧

النفسية للنفسى والمواقف لمعضد الدين الايجى والارشاد للجوينى واللمج
للأشعرى والاقتصاد فى الاعتقاد للغزالي •

فأُسْـرِـيْنِي^(٢٥) على سبب المثال يقول : ان اقديم سبحانه يرى ،
وتجوز رؤيته بالابصار : لأن ما لا تصح رؤيته لم يتقرر وجوده كالمعذور •
وكل ما صح وجوده جازت رؤيته كساتر الموجودات • ودلائل هذه المسألة
فى كتاب الله كثيرة ، منها قوله تعالى : « تحيتهم يوم يلقونه سلام »^(٢٦) •
واللقاء اذا أطلق فى اللغة وقع على الرؤية : خصوصا حيث لا يجوز فيه
التلاقى بالذوات والتماس بينهما • ومنها قوله تعالى : « وجوه يومئذ
ناشرة الى ربها ناظرة »^(٢٧) • ومنها قوله تعالى فى قصة موسى عليه
السلام : « قال رب أرنى أنظر اليك قال لن ترانى »^(٢٨) : ونو لم تكن
الرؤية جائزة ، لكان لا يتمناها من هو موصوف بالنبوة : وأيضا فانه
سبحانه وتعالى قال فى جوابه « لن ترانى » ولم يقل لن أرى : وفيه
دليل على أنه يصح أن يرى ، لأنه لو كان لا يصح رؤيته لكان يقول لن
أرى ، ولما خص نفى الرؤية به •

بين لنا اذن كيف كان الجدل بين فريق من المتكلمين (المعتزلة)
ينفون رؤية الله ، وفريق آخر من المتكلمين (الأشاعرة) يثبتون على
العكس من المعتزلة : رؤية الله • وما يهمننا ليس البحث فى موضوع
الرؤية فى حد ذاته ، ولكن الكشف عن الأساس الذى استند اليه المعتزلة
والاشاعرة من جهة ، وابن رشد كفيلسوف من جهة أخرى •

ان الأساس عند المعتزلة والاشاعرة يعد أساسا جدليا يقوم فى كثير
من جوانبه على تأويل الآيات القرآنية ، وان كان المعتزلة قد حاولوا
تقديم بعض الأدلة التى تعد داخلة من بعض زواياها وأبعادها فى المجال
الفكرى العقلى • أما الأساس الذى استند اليه ابن رشد ، فهو الأساس
البرهانى العقلى •

(٢٥) التبصر فى الدين ص ١٢٨ — ١٢٩

(٢٦) سورة الاحزاب آية ٤٤

(٢٧) سورة القبله آية ٢٢ ، ٢٣

(٢٨) سورة الامراف آية ١٤٣

لقد عرض ابن رشد في بعض كتبه لكثير من حجج المتكلمين • والدارس لهذه الكتب يلاحظ أنه كان متفقاً الى حد كبير مع رأى المعتزلة وذلك رغم اختلاف الأساس عند المعتزلة من جهة وعند فيلسوفنا من جهة أخرى كما أشرنا منذ قليل •

وإذا كان ابن رشد قد أقام دراسته لمشكلة السببية على أساس الاعتراف بالعلاقات الضرورية بين الأسباب والمسببات ، نافية بذلك ما يزعمه الأشاعرة والغزالي أيضاً كواحد منهم ، من أن العلاقات تعد علاقات غير ضرورية ، فإن هذا الأساس عنده نجده في دراسته لموضوع الرؤية • انه يحدد شروطاً للرؤية ايماناً من جانبه بالعلم وقوانين العقل والوجود •

ونستطيع أن نحدد أبرز أوجه نقده للأشاعرة الذين أجازوا رؤية الله تعالى فيما يلي :

أ — خلط الأشاعرة بين ادراك العقل وادراك البصر • انه خلط من جانبهم بين من ليس في مكان ، وما له جهة معينة (٢٩) • ان العقل يدرك ما ليس في جهة ، أى في مكان ، أما ادراك البصر فشرطه أن يكون المرئى في جهة معينة ، وشروط محددة منها ، الضوء ، والجسم الشفاف • المتوسط بين البصر والبصر ، واللون (٣٠) •

ولعل اصرار ابن رشد على تحديد هذه الشروط انما كان نتيجة لتأثره بأرسطو من خلال شروحه وتلاخيصه ، على كتب الفيلسوف اليونانى •

فهو يقول في تلخيص كتاب الحاس والمحسوس (٣١) : « وبخص قوة البصر أنها تحتاج مع المتوسط الى الضوء • والدليل على ذلك أنها لا تبصر في الظلمة • وإذا حدث في الهواء دخان أو بخار، يعوق نفوذ الضوء فيه ، ضعفّت الرؤية • ولهذا اذا غضب المرء وهاجت الحرارة في عينيه ، أظلم

(٢٩) ابن رشد : مناهج الاثلة في عقائد الملة ص ١٨٦ — ١٨٧

(٣٠) ابن رشد : المصدر السابق ص ١٨٧

(٣١) ص ١٩٥

بصره لكان البخار ، وربما رأى الشيء الواحد شيئين . وليس الضوء شئاً يؤخذ من طبيعتها ، وانما يدخل عليها من خارج . ولو كان من نفس طبيعتها لأبصرت الأشياء في الظلمة .

ومعنى هذا أن الاشاعرة في عدم التزامهم بهذه الشروط ، قد اجأوا الى حجج سوفسطائية موهمة فيما يقول ابن رشد (٣) ، أى تلك الحجج التي يظن أنها صحيحة في حين أنها ليست كذلك .

بـ — اذا كان معيار صحة الرؤية عند الاشاعرة هو الوجود . كما سبق أن أشرنا ، فان هذا ليس بصحيح : اذ أننا يجب أن نميز — فيما يقول ابن رشد — بين المرئى بذاته ، والمرئى من قبل المرئى بذاته . فاللون مثلا مرئى بذاته ، أما الجسم فمرئى من قبل اللون . ولو كان الوجود هو مقياس الرؤية ، بمعنى أن كل موجود يمكن أن يرى ، لوجب اذا أن نبصر الأصوات ، وسائر المحسوسات الخمس ، وأن يكون البصر والسمع والشم والذوق واللمس حاسة واحدة ، وهذا يعد غير صحيح ، وخارجا عن العقل تماما (٣) .

معنى هذا أن ابن رشد ينفى أن يكون الوجود هو معيار الرؤية . بدليل أن الأصوات موجودة ولكننا لا نراها . ومن هنا فلا بد من الاعتقاد بأن لكل شيء خصائص محددة ثابتة ، فكل حاسة عملها المحدد ولا يمكن انقلاب البصر سمعا كما لا يمكن عودة اللون صوتا (٤) .

(٢٢) مناهج الادلة ص ١٨٦

(٢٣) المصدر السابق ص ١٨٨

(٢٤) المصدر السابق ص ١٨٩ . وايضا : تلخيص كتاب الحاشي والمحسوس ص ١٩٦ . ونود أن نشير الى أن ابن رشد اذا كان قد رفض رأى الاشاعرة ، مستندا في ذلك الى المسلك البرهاني الذي يلتزم به ، فانه قد رأى أن حل المشكلة بالنسبة للجمهور ، هو القول بأن الله مؤثر وان له حجابا من نور ، كما جاء في القرآن والسنة الثابتة . يقول ابن رشد : « نادا قيل ان المؤمنين يرونه في الآخرة كما ترى الشمس ، لم يمرض في هذا كله شك ولا شبهة في حق الجمهور ولا في حق العلماء ، وذلك ان البرهان قد قام عند العلماء على أن تلك الحال مزيد علم ، لكن متى حرج للجمهور بذلك ، بطلت عندهم الشريعة كلها أو كفروا بالمرح لهم بها . فمن خرج من منهاج الشرع في هذه الاشياء ، فقد شل عن سواء السبيل . (مناهج الادلة ص ١٩١) .

ونود أن نشير الى أن ابن رشد في نقده لرأى الأشاعرة حول الرؤية: رؤية الله تعالى ، قد عرض لرأيهم أولا وربط بينه وبين آرائهم حول الجسمية . انه يذهب الى أن الأشاعرة قد قصدوا الجمع بين انتفاء الجسمية وبين جواز الرؤية لما ليس بجسم بالحس ، ورأوا أن القول بأن كل مرئي يكون في جهة من الرائي ، انما هو حكم الشاهد لا حكم الغائب؛ ومن الجائز رؤية الانسان لما ليس في جهة ، اذ كان جائزا أن يرى الانسان بالقوة المبصرة نفسها دون عين (٣٥) .

واذا كنا قد أشرنا منذ قليل الى أن فيلسوفنا ابن رشد يؤمن بالعلاقات الضرورية بين الأسباب ومسبباتها ، كما يؤمن بوظيفة معينة لكل حاسة من الحواس ، فانه في هذا المجال ، مجال نقد رأى الأشاعرة حول موضوع الرؤية يحدد شروطا دقيقة للرؤية استفادها من أرسطو: حين قيامه بشرح كتبه وتفسيرها . ان الضوء هو السبب في توصيل الألوان الى البصر (٣٦) . والضوء انما يفعل الاضاءة في المستضيء اذا كان منه ذاء وضج محدود بقدر محدود . ولذلك لا يضيء كل مضيء أى مستضيء اتفق ولا على أى بعد اتفق ، لكن بوضج محدود وقدر محدود (٣٧) .

هذه شروط ضرورية لبيان حقيقة الابصار ، ورد هذه الشروط المعروفة بنفسها رد للأوائل المعلومة بالطبع للجميع وابطال لجميع علوم المناظر والهندسة (٣٨) .

واذا كان الغزالي قد حاول معاندة القول بأن كل مرئي في جهة من الرائي ، وأنه لابد من الجمع بين نفى الجهة واثبات الرؤية (٣٩) . وذهب — متتبعا في ذلك الأشاعرة في قولهم انه لا يجوز أن تتعلق به الرؤية على جهة ومكان وصورة ومقابلة واتصال وشعاع أو على سبيل انطباع ، اذا

(٣٥) مناهج الإلهة ص ١٨٦

(٣٦) تلخيص الحاشي والمحسوس لابن رشد ص ١٧٧ ، ١٩٥

(٣٧) تلخيص كتاب النفس لابن رشد ص ٣٢

(٣٨) مناهج الإلهة ص ١٨٧

(٣٩) الاقتصاد في الاعتقاد ص ٣٠

أن كل ذلك مستحيل (٤٠) — الى أن الانسان يبصر ذاته في المرآة، وذاته ليست في جهة غير جهة مقابلة • ولما كان يبصر ذاته ، وكانت ذاته لا تخل في المرآة التي في الجهة المقابلة ، فيترتب على ذلك أنه يبصر ذاته في غير جهة (٤١) • اذا كان الغزالي يرى هذا ، فان ذلك فيما يرى ابن رشد — مغالطة • « فان الذى يبصر هو خيال ذاته والخيال منه هو في جهة ، اذ كان الخيال في المرآة ، والمرآة في جهة » (٤٢) •

بل ان ابن رشد يحاول نقد رأى الأشاعرة عن طريق التزامه بشروط التعريف فهو يرى أن تعريف كل شيء لابد أن يكون ثابتا محددا ، وأن يكشف عن خصائص الشيء — واذا كانت هذه الخصائص متغيرة زائلة ويمكن انقلابها ، فان هذا يؤدي الى عدم الوصول الى تعريف أى شيء • فالذين يقولون ان الصوت يمكن أن يبصر في وقت ما ، يجب أن يسألوا فيقال لهم ما هو البصر ؟ فلا بد أن يقولوا : هو قوة ندرك بها المرئيات والألوان وغيرها • ثم يقال لهم ما هو السمع ؟ فلا بد أن يقولوا : هو قوة ندرك بها الأصوات • فاذا وضعوا هذا قيل لهم : هل البصر عند ادراكه الأصوات هو بصر فقط أو سمع فقط ؟ فانه لا يدرك الأصوات • واذا لم يكن بصرا فقط لأنه يدرك الأصوات ، ولا سمعا فقط لانه يدرك الالوان ، فهو بصر وسمع معا • وعلى هذا فستكون الأشياء كلها شيئا واحدا حتى المتضادات • وهذا شيء — غيما أحسبه — يسلمه المتكلمون من أهل ملتنا أو يلزمهم تسليمه • وهو رأى سوفسطائى لأقوام قدماء مشهورين بالسفسطة (٤٣) •

ويتابع ابن رشد نقده لرأى الأشاعرة حول موضوع الرؤية ، فيرى أن طريقة الأشاعرة طريقة فاسدة • اذ لو كان البصر يدرك الأشياء ، لما أمكنه التفرقة بين الأبيض والأسود ، لان الأشياء لا تفترق بالشئ الذى تفترق فيه ، « ولا كان بالجملة يمكن في الحواس ، لا في البصر أن

(٤٠) الملل والنحل للشهرستاني ج ١ ص ١٠٠

(٤١) منهاج الاهلة ص ١٨٧ ، وايضا : مقاصد اللاسة ص ٢٢

(٤٢) منهاج الاهلة ص ١٨٧

(٤٣) منهاج الاهلة ص ١٨٨ — ١٨٩

يدرك فصول الألوان ، ولا في السمع أن يدرك فصول الأصوات ، وفي الطعم أن يدرك فصول المَطعومات ، وللزيم أن تكون مدارك المحسوسات بالجنس واحدة ، فلا يكون هناك فرق بين مدرك السمع وبين مدرك البصر » (٤٤) وهذا خروج عن حدود العقل . اذ تبين فيما سلف أنه من الضروري أن تكون لكل حاسة محسوسات خاصة بها . وعلى هذا الأساس يمكن التفرقة بين الحواس ويتسنى ادراك الغاية من خلقها ووجودها على هذه الصورة المعينة ، دون صورة أخرى .

فنبعث هذه المغالطات هو النشأة عليها وتعظيم قائلها . ولولا ذلك لما دخلها شيء من الاقتناع ولا وقع بها التصديق لأحد سليم الفذارة (٤٥) وهذه هي سمة صناعة الجدل التي تهدف الى ابطال الآراء بأقوال مشهورة لا يؤمن أن ينطوى فيها كذب (٤٦) .

فمن العسير أن نجتمع في اعتقاد واحد أن ها هنا موجودا ليس بجسم ، وأنه مرئى بالابصار ، « لأن مدارك الحواس هي في الأجسام أو أجسام » (٤٧) .

نتهي من هذا الى القول بأن ابن رشد قد ساير نزعتة العقلية هـائرة تاعة في بحثه لهذه المشكلة . اذ تجاوز بها حدود الطابع الجدلي، اذ أنه كشف عن المحاولات وأوجه التناقض التي وقع فيها أهل الجدل حتى وصل الى حلها حلا يقينيا برهانيا .

فليت الذين ينشدون نصرة أقاويلهم بأي سبيل اتفق ، أن يقفوا أولا ، ويتساعفون عن المحالات التي تلزم عن أقوالهم هذه . فالذين يقولون بإمكان رؤية الله يترتب على قولهم هذا الاعتقاد بأن الله جسم محسوس . فهل يرضى هؤلاء بهذا الاعتقاد ؟ وهل يعلم هذا الفريق بأن هذا ان أدى الى شيء ، فانما يؤدي الى عكس ما يبنون ؟ انهم يبنون

(٤٤) مناهج الايلة ص ١٨٩

(٤٥) المصدر السابق ص ١٨٩ — ١٩٠

(٤٦) تلخيص ما بعد الطبيعة ص ٥ — ٦

(٤٧) مناهج الايلة ص ١٩٠

تعظيم الشريعة والدفاع عنها ، ولكنهم بقولهم هذا لا يستطيعون ، اذ الخلط بين الحواس وعدم التفرقة بينها لا يتيح عندى مجالا لاثبات حكمة أو عناية أو غائية في الطبيعة .

وأخيرا ما هذا الجواز الذى يذهب اليه التائلون بأن رؤية الله جائزة وليست ممتنعة ؟ ان هذا الجواز والامكان ضرب من الجهل ، وهم حين يقولون بجواز هذ الرؤية يرددون ما قالود فى السببية هو أنه لا مانع من قلب الله لفعل الأشياء وتغيير صفائهم الجوهرية والتحكم فى أفعالها . واذا كان ابن رشد قد دخص ما يتروونه فى السببية : فانه فند بالتالى أقوالهم فى مشكلة الرؤية ، وذلك انتصار لمبادئه اليقينية البرهانية التى تذهب الى أن أى شىء لا يثبت بمنطق البرهان لا يصح التسليم به كاعتقاد يناسب العلماء الذين ينشدون اليقين أساسا .

وهكذا نجد ابن رشد حريصا على نقد أى قول أو أى فكرة يقول بها المتكلمون ، اذا كانت هذه الفكرة تتعارض مع الجانب العقلانى . انه يرى أن التسليم بالرؤية ، يعد تسليما لا يقوم على أساس عقلى ، ومن هنا وجد لزاما عليه بيان أوجه نقده لهذا الرأى أو الذى يقول به الأمساعة .

الفصل الخامس

رأى الأشاعرة حول المعجزات وبعث الرسل
وموقف ابن رشد النقدي

ويتضمن هذا الفصل العناصر الآتية :

- نقد ابن رشد لرأى الأشاعرة يعد نابعا من ايمانه بالعلاقات الضرورية بين الأسباب ومسبباتها •
- نقد ابن رشد لرأى الأشاعرة في المعجزات واتجاهه الى تفسيرها تفسيراً يختلف في أساسه عن الأساس الذي تمسك به الأشاعرة •
- تمسك ابن رشد بقوانين العقل وقوانين الوجود في نقده لاتجاه لأشاعرة في دراستهم لموضوع المعجزات وبعث الرسل •

إذا كان ابن رشد حريصا على نقد منهج وآراء المتكلمين وعلى وجه الخصوص الأشاعرة منهم ، فإنه وجد لزاما عليه توجيه أكثر من نقد الى آرائهم حول المعجزات وبعث الرسل ، كما نقد المنهج الذى يلتزم به الأشاعرة على وجه الخصوص فى دراستهم لهذا المجال •

وسيتبين لنا أن نقد ابن رشد لمنهجهم ولآرائهم إنما كان تعبيرا عن التزامه بالمنهج النقدي الذى يقيمه على أساس البرهان الذى يسعى الى اليقين • كما يعبر عن التزامه بالثبات والضرورة فى مجال العلاقة بين الأسباب ومسبباتها • أنه يميز بين معجز جوائى ومعجز برانى • معجز يعد ضروريا ويقىنيا ومعجز آخر لا يجد فيه ما وجدته فى المعجز الأول • المعجز الأول يعد مناسبا للعلماء الذين يسعون الى البرهان واليقين ، والمعجز الثانى يعد لائقا بالجمهور الذى يلتزم بالخطابة والاقناع الخطابى •

« الموجودات تنقسم الى متقابلات والى متناسبات ، ولو جازا
أن تفترق المتناسبات لجاز أن تجتمع المتقابلات ، لكن لاتجتمع المتقابلات
ولاتفترق المتناسبات • هذه حكمة الله في الموجودات وسنته في
المصنوعات ولن تجد لسنة الله تبديلا • فبادراك هذه الحكمة كان العقل
عقلا في الانسان ووجودها هكذا في العقل الأزلي كان علة وجودها في
الموجودات ، ولذلك ليس من الجائز أن يخلق العقل على صفات
مختلفة » •

(ان رشد : تهافت التهافت ص ١٢٧)

رأى الأشاعرة حول المعجزات وبعث الرسل وموقف ابن رشد النقدي

نود أن نشير في البداية الى أن موقف ابن رشد النقدي من آراء المتكلمين في هذا المجال انما يعد مرتبطاً — كما سنرى — بمواضع كثيرة من فلسفته ، منها على سبيل المثال ايمانه بالعلاقات الضرورية بين الأسباب والمسببات ، وأيضا رأيه في التاويل والطبقات الثلاث أى العامة والمتكلمون والفلاسفة .

وقد يكون من المناسب أن نقف وقفة قصيرة عند آراء المتكلمين في هذا المجال ، وذلك حتى يتسنى لنا فهم موقف ابن رشد النقدي تجاههم . لقد بحث الأشاعرة (١) في هذا المجال بحثاً متعدد الجوانب والزوايا . فاذا رجعنا الى كتب كالتبصير في الدين لأرسفرائينى والتمهيد

(١) نجد في كتاب الارشاد للجوينى بحثاً مستفيضاً عن المعجزات وتعريفها وشروطها . انه يقول : ان المعجزة مأخوذة لفظاً من المعجز وهى عبارة شائعة على اتوسع والاستعلاء والتجوز ، فان المعجز على التحقيق خالق المعجز ، والذين يفتق اسحقى بهم لا يجوزون عن معارضة النبى صلى الله عليه وسلم . فان المعجزة ان كانت خارجة من تيل مقنورات البشر ، فلا يتصور ايضاً عجز المتحدثين بالمعجزات ، فان المعجز يقتضى المعجز عنه . فلو عجزوا عن معارضة ، لوجعت المعارضة ضرورة ، والمعجز مقترن بها . فالمعنى بالاعجاز الاتياد عن امتناع المعارضة من غير تعرض لوجود المعجز الذى هو ضد القدرة . وقد يتجوز بإطلاق المعجز علم انتفاء القدرة ، كما يتجوز بإطلاق الجهل على انتفاء العلم . ثم في تسمية الآية معجزة تجوزاً آخر ايضاً ، وهو اسناد الاعجاز اليها ، والرب تعالى هو معجز الخلاق بها ، ولكنها سميت معجزة لكونها سبباً في امتناع ظهور المعارضة على الخلاق . (٢٠٧ - ٢٠٨) .

كما يحدد الجوينى اوصاف وشروط المعجزة ومنها :

(١) ان تكون عملاً لله تعالى ، فلا يجوز أن تكون المعجزة صفة قلبية ، اذ لا اختصاص للصفة القلبية ببعض المتحدثين دون بعض ، ولو كانت الصفة القلبية معجزة ، لكن وجود البارى تعالى معجزاً وانما المعجز عمل من اعمال الله تعالى نازل منزلة قوله لدمى النبوة . صدقت .

(ب) أن تكون خارقة للمادة ، اذ لو كانت علية معقادة يستوى ليها البر والبالج ، والصالح والطالح ودمى النبوة الحق بها ، والمترى بدعواه ، لما افاد ما يقدر معجزاً تميزاً وتخصيصاً على الصالح .

(ج) أن تتعلق بتصديق دعوى من ظهرت على يدى (الارشاد من ص ٢٠٧ الى ص ٢١٤) .

للباقلائي والفرقي بيني القزح المتجدد واللع للاشعري والفصل في الملل والنحل لابن حزم ومحصل أفكار المتقدمين والمتأخرين لفخر الدين الرازي والمواقف لعضد الدين الايجي والارشاد الى قواطع الأدلة في أصول الاعتقاد للجويني ، وجدنا أن هؤلاء المتكلمين من الأشاعرة قد اهتموا بدراسة موضوع بعث الرسل والمعجزات اهتماما كبيرا .

لقد ذهبوا الى أن الله تعالى قادر على بعث الرسل وانزال الكتب واظهار المعجزات الدالة على صدقهم .

ان الدليل على صدق النبي هو المعجزة يقول الجويني : « فان قيل : هل في المقدور نصب دليل على صدق النبي غير المعجزة ؟ قلنا : ذلك غير ممكن ، فان ما يقدر دليلا على الصدق لا يخلو : اما أن يكون معتادا ، واما أن يكون خارقا للعادة . فان كان معتادا يستوى فيه البر والفاجر فيستحيل كونه دليلا . وان كان خارقا للعادة يستحيل كونه دليلا دون أن يتعلق به دعوى النبي ، اذ كل خارق للعادة يجوز تقدير وجوده ابتداء من فعل الله تعالى ، فاذا لم يكن بد من تعلقه بالدعوى فهو المعجزة بعينها (١) » .

معنى هذا أن الأشاعرة يرون أن المعجزة تعد فعلا على يد النبي بخلاف العادة اذ أن النبي يدعو المخلوق الى معارضة ويتحداهم أن يأتوا بمثله ، فينجزوا عنه قيين به صدق من يظهر على يده .

ان الرسل - فيما يذكر الأشاعرة - كانوا مؤيدين بمعجزات كثيرة تدل على صدقهم .

ويذكر الأشاعرة الكثير من هذه المعجزات ومنها فاق البحر قلب الغضاخية واليذ البنضاء وشخير الريح والظيوز وجميع دواب الأرض في البر والبحر ، الى آخر هذه المعجزات .

(٢) الارشاد الى قواطع الأدلة في اصول الاعتقاد ص ٣٣١ . وانظر أيضا : الاسترلابية للتبصر في الدين ص ١٥٢ وما بعدها في مواضع متفرقة .

وفي مجال بحث الأشاعرة لموضوع بعث الرسل والمعجزات ، نجد أنهم يذهبون الى أنه لا يجب على الخلق شيء الا بأمر يرد من قبل الله تعالى على لسان رسول مؤيد بالمعجزات ، اذ لا طريق في العقل الى معرفة وجوب شيء على الخلق .

وقد استدلل الأشاعرة على ذلك ببعض الآيات القرآنية منها قوله تعالى :

« وما كنا معذبين حتى نبعث رسولا » (١)

وقوله تعالى : « ربنا لولا أرسلت الينا رسولا فنتبع آياتك » (٢)

وقوله تعالى : « ألم يأتكم نذير » (٣)

وقوله تعالى : « وجاءكم النذير » (٤)

وقوله تعالى : « ألم يأتكم رسل منكم » (٥)

ان المطلع على كتب الأشاعرة يتبين له كيف اهتموا بالبحث في هذا الموضوع ، موضوع الرسل والمعجزات ، وصلة ذلك بمعيار التمييز بين الخير والشر أو الحسن والقبح .

يقول الأسفرايني (٦) : يجب أن تعلم أن الله تعالى بعث الرسل وأنزل الكتب وبين الثواب والعقاب وأيدهم بالمعجزات الدالة على صدقهم وأوجب على لسانهم معرفة التوحيد والشرعية . وكل ما قالوه فهو صدق ، وكل ما فعلوه هو حق ، والعلم الدال على وصفهم ذلك قيام المعجزات الظاهرة الدالة على صدقهم وصحة قولهم .

(٣) سورة الاسراء آية ١٥

(٤) سورة طه آية ١٣٤

(٥) سورة الملك آية ٨

(٦) سورة فاطر آية ٣٧

(٧) سورة الزمر آية ٧١

(٨) التبصر في الدين ص ١٥٤

كما يذهب الأشاعرة الى أن معجزة محمد (ص) هي القرآن •
 لقد تلاه على الخلق وتحداهم الى معارضته وطلب الطاعة لهم • وقال لهم : متى أتيتم بسورة من مثله فلا طاعة لى عليكم ، وقد عجزوا عن ذلك • فنبوة محمد (ص) اذن تعد ظاهرة وجلية وواضحة ولا سبيل الى الشك في ذلك (١) •

ويستدلون في هذا المجال بكثير من الآيات القرآنية منها قوله تعالى : « يا أيها النبي انا أرسلناك شاهدا ومبشرا ونذيرا وداعيا الى الله باذنه وسراجا منيرا » (١٠) •

وقوله تعالى : « ان كنتم في ريب مما نزلنا على عبدنا فأتوا بسورة من مثله وادعوا شيعاءكم من دون الله ان كنتم صادقين » (١١) •

لعلنا قد لاحظنا أن آراء الأشاعرة تتضمن فيما تتضمن أنه لا سبيل الى التمييز بين الخير والشر الا عن طريق الشرع والإبلاغ المرسل لنسا بأحكامه • فلا يوجد خير في ذاته ولا شر في ذاته • فالخير خير لأن الله أمرنا به والشر شر لأن الله نهانا عنه •

وهذا الرأي من جانب الأشاعرة يعد مخالفا لرأي المعتزلة • فالمعتزلة في بحثهم للنحسن والقبح قد أرجعوا التمييز بينهما الى العقل ، بمعنى أن العقل قادر على التمييز بين الخير والشر • فقد اتفق المعتزلة على أن المعارف كلها معقولة واجبة بنظر العقل واتباع الحسن واجتناب القبيح ، كل ذلك واجب على المفكر حتى قبل ورود الوحي ، وان قصر في شيء من هذا ، استوجب العقوبة •

يقول الشهرستاني حاكيا مذهبهم في « الملل والنحل » : (١٢) :
 اتفقوا على أن أصول المعرفة وشكر النعمة واجبة قبل ورود السمع •

(١) الاسفرايني : التبصير في الدين ص ١٥٤ - ٢٥٥

(١٠) سورة الاحزاب آية ٦٤

(١١) سورة البقرة آية ٢٣

(١٢) ص ٤٥ من الجزء الاول •

والحسن والقبح يجب معرفتها بالعقل واعتناق الحسن واجتناب القبيح واجب كذلك • وورود التكليف اللطاف للبارى تعالى أرسلها الى العباد بتوسط الأنبياء عليهم السلام امتحانا واختبارا (ليهلك من هلك عن بينة ويحيى من حى عن بينة) (١٢) •

ويرى أبو الهذيل العلاف على سبيل المثال أن الانسان مكلف بايجاب الفطرة والعقل وقبل ورود الوحي بأن يعرف الله وأن يميز بين الحسن وبين القبيح وأن يقدم على الحسن كالصدق والعدل ، ويعرض عن القبيح ، كالكذب والظلم • ومعنى هذا أن الانسان فى رأى أبى الهذيل قادر على ذلك •

فالحسن والقبح ذاتيان • فالكذب فيه قبح ذاتى والصدق فيه حسن ذاتى • وإذا كان الشرع يأمر بأشياء وينهى عن أشياء ، فإن مرد ذلك مافى الأشياء ذاتها من حسن أو قبح •

وقد قدم المعتزلة مجموعة من الحجج على رأيهم هذا ، وذلك فى معرض الرد على خصومهم فى رأى • ومن هذه الحجج أنه لو لم يكن فى الأفعال ذاتها حسن وقبح لما أمكن للفقهاء أن ينظروا بعقولهم فى مسائل لم يرد فيها نص ، ومنها أن الرسل كانوا يطنبئون من الناس النظر الى الأشياء عن طريق العقل ، فلو لم يكن فى هذه الأشياء حسن وقبح ذاتيان ، لما استطاع هؤلاء الرسل القيام بدعوتهم ، ومنها أن الناس قبل أن تجبىء الشرائع ، كانوا يحتكمون الى العقل •

وإذا انتقلنا الى بحث هذا الموضوع ببوابه العنيدة عند فيلسوفنا ابن رشد ، وجدناه — كما سبق أن رأينا — يتعرض له أثناء دراسته للكثير من المجالات الفلسفية التى بحث فيها • ومنها على سبيل المثال بحثه فى مشكلة السببية وعلاقتها بالمعجزة ودراسته لمشكلة الخير والشر وغيرها من مشكلات تتعلق من قريب أو من بعيد بموضوع بحث الرسل ومعجزاتهم •

ونود أن نشير في البداية إلى أن ابن رشد — مخالفاً بذلك الإشاعة —
مخالفة تامة ومقتربا من المعتزلة رغم اختلاف منهجه عن منهج المعتزلة —
قد ذهب إلى أن العقل يستطيع التمييز بين الخير والشر ، وأن الخير
يعد خيرا في ذاته ، والشر يعد شرا في ذاته .

انه يعرض لآراء الإشاعة والتي تقوم — كما سبق أن أشرنا —
على الاعتقاد بأن معيار التمييز بين الخير والشر هو الشرع لا العقل ،
وأن الله بإمكانه قلب طبائع الأشياء .

ويرى ابن رشد أن هذا الرأي يعد في غاية الشناعة لأنه يؤدي إلى
القول بأنه لا يكون ثمة شيء هو في نفسه خير ولا شيء هو في نفسه
شر (١٤) .

هذا بالإضافة إلى أن هذا الرأي من جانبهم يعد مخالفا للمسموع
والمعقول ، إذ أن العدل معروف بنفسه أنه خير والظلم معروف بنفسه
أنه شر ، هذا من جهة المعقول (١٥) .

أما من جهة المسموع ، فإننا نجد آيات تشير إلى ذلك . فإله قد
وصف نفسه بالعدل ، ونفى عن نفسه الظلم ، كقوله تعالى : « وما ريك
بظلام للعبيد » (١٦) .

وواضح أن ابن رشد يقول بهذا الرأي لأنه يؤمن أساسا بالعلاقات
الضرورية بين الأسباب والمسببات ، إذ على أساس هذا الإيمان ، لا بد
من الاعتقاد بأفعال تعد خيرا بذاتها ، وأفعال تعد شرا بذاتها .

وعلى أساس هذه الفكرة أيضا ، نجد ابن رشد يبحث في موضوع
بعث الرسل وما يتصل به من دراسة المعجزات .

(١٤) ابن رشد : مناهج الأدلة في عقائد الملة ص ٢٢٢

(١٥) ابن رشد : مناهج الأدلة في عقائد الملة ص ٢٢٢

(١٦) سورة صحت آية ٤٦

لنقد بين القتا ابن رشد أن المعجزة تعد الركن الأساسي عند المتكلمين من الأشاعرة في إثبات الرسل .

ويرى ابن رشد في محاولة من جانبه لنقد رأى الأشاعرة في هذا المجال ، أن طريقة الأشاعرة هذه تكون مقنعة ولأثرة بالجمهور ، ولكنها لا تخلو من بعض أوجه الاختلال ، ومنها على سبيل المثال أنه لا يصح تصديقنا للذى ادعى الرسالة عن الملك الا متى علمنا أن تلك العلاقة التى ظهرت عليه هى علامة المرسل للملك ، بمعنى أن الفرد يتبادر الى ذهنه هذا السؤال : من أين ندرك أن ظهور المعجزات على أيدي بعض الناس هى العلامات الخاصة بالرسول ؟

ويرى ابن رشد أن ادراك هذا ، لا يمكن أن يكون من جهة الشرع أو من جهة العقل .

فمن جهة الشرع فانه لم يثبت بعد ، بمعنى أن الرسول لم ينشد بعد بشريعة ما .

أما من جهة العقل ، فانه لا يمكنه أن يحكم بأن هذه العلاقة خاصة بالرسول الا اذا كان قد أدرك وجودها عدة مرات لهؤلاء الذين يعترفون برسالتهم ، وبحيث لا تظهر على أيدي سواهم .

واذا كان ابن رشد يكشف عن كثير من أوجه الخلل في مسلك المتكلمين الجدلى ، فانه يبين لنا أن القرآن يعد المعجزة الحقيقية والتي تختلف عن سائر ما يسميه المتكلمون بالمعجزات .

إن الرسول (ص) لم يذع أحدا من الناس — فيما يقول ابن رشد — إلى الايمان برسالته عن طريق قيامه بفعل خارق من خوارق الطبيعة ، ولكن الذى تحدى به الناس وجعله دليلا على صدقه فيها ادعى من رسالة ، هو الكتاب العزيز (١٧) .

والواقع أن ابن رشد ، قبل أن يحلل وجوه اعجاز القرآن الكريم ، يعرض لنا عرضا موضوعيا دقيقا رأى المتكلمين في هذا المجال مجال البحث في موضوع بعث الرسل ، وذلك في كتابه « مناهج الأدلة في عقائد الملة » على وجه الخصوص •

انه يذهب الى أن موضوع بعث الرسل اذا كان ينظر اليه من جانبين ، جانب أول هو اثبات الرسل ، وجانب ثان هو بيان أن هذا الشخص الذى يدعى الرسالة يعد واحدا منهم . وأنه ليس بكاذب في دعواه ، فان المتكلمين قد أرادوا — فيما يذهب ابن رشد — اثبات موضوع بعث الرسل عن طريق القياس ، وذلك حين ذهبوا الى أن الله يعد متكلم ومريدا ومالكا لعباده ، ومن الجائز بالنسبة للمريد المالك لأمر عباده في عالم الشهادة أن يبعث رسولا الى عباده المملوكين ، واذن فهذا يعد ممكنا بالنسبة لعالم الغيب ، أى ممكنا أن يبعث الله رسولا الى عباده (١٨) •

ويذهب ابن رشد في مجال عرضه لآراء المتكلمين في هذا المجال ، الى أن المتكلمين قد أيدوا رأيهم عن طريق ايجاد تطابق بين ما يمكن حدوثه في عالم الشهادة وما يمكن حدوثه في عالم الغيب •

نوضح ذلك بانقول بأن المتكلمين قد ذهبوا — فيما يرى ابن رشد — الى أنه اذا كان قد ظهر امكان وجود الرسل في عالم الغيب ، كوجودهم في عالم الشاهد ، وكان يظهر في عالم الشاهد أنه اذا قام رجل في حضرة الملك وقال : أيها الناس انى رسول الملك اليكم ، وظهرت عليه من علامات الملك ، فيجب أن يعترف بأن دعوى ذلك الرسول صحيحة ، ومن هنا فانه من الواجب الاعتقاد بأن الله يبعث الرسل ، اذ أن علامتهم تتمثل في ظهور المعجزات على أيديهم (١٩) •

(١٨) مناهج الأدلة ص ٢٠٨

(١٩) مناهج الأدلة ص ٢٠٨

كما يبين لنا ابن رشد أن المتكلمين قد أكدوا على وجهة نظرهم عن طريق الكشف عن الأخطاء التي وقع فيها البراهمة حين حاولوا بيان الاشكالات التي تترتب على الاعتقاد بوجود الرسل . انهم يذهبون — فيما يرى الباقلاني في مجال عرضه لرايهم — الى القول بأننا قد وجدناه المدعين للرسالة يزعمون أنه لا طريق الى العلم بصدقهم الا بوجود محالات يمتنع على العقل التسليم بوجودها . مثال ذلك فلق البحر ، وخلق ناقة من صخرة ، وقلب العصا حية واحياء الموتى ، والمشي على الماء ، وانطاق الذئب والحصي والقول بأن القليل يمكن أن يكون كثيرا ، والكثير يمكن أن يكون قليلا ، وذلك على الرغم أن القليل لا يتكرر كما أن الكثير لا يتقل (٢٠) .

ومن هنا يذهب البراهمة — فيما يرى الباقلاني كمتكلم أشعري — الى رفض القول ببعث الرسل . وهذا ما دفع المتكلمين الى الرد عليهم وبحض فكرتهم . فالباقلاني على سبيل المثال يقول في مجال الرد عليهم : « وان هم — أي البراهمة — قالوا : غنيا أن هذه الأمور — المعجزات — مستحيلة في العادة ، قيل لهم : فما أنكرتم ان ينقض الله العادات ما يكون وصلة وقريبة الى اجزائ ثوابهم ، كما جاز وحسن منه أن يحتج عليهم بعقولهم ؟ فلا يجدون الى دفع ذلك من حيث اعتقدوا متعلقا » (٢١) . ويكشف لنا ابن رشد عن وجوه الاعجاز في القرآن الكريم (٢٢) . ولنسنا هنا في مجال دراسة رأي ابن رشد الايجابي الذي قال به بعد أن قام بنقد رأي الأشاعرة الذي قد يؤدي من بعض زواياه الى الاعتراف بالكرامات وخاصة اذا وضعنا في الاعتبار الأشاعرة فعلا يؤمنون بهذه الكرامات ويميزون بينها وبين المعجزات ، واذا وضعنا في الاعتبار

(٢٠) التمهيد للباقلاني ص ١١٢

(٢١) التمهيد للباقلاني ص ١١٢

(٢٢) نود الإشارة الى أن كتب الاسلاميين تد بحث باستفاضة في وجود اعجاز القرآن ومنها كتب قديمة من بينها : المواثيق للايجي والارشاد للجويني والتمهيد للباقلاني واحياء علوم الدين للغزالي واعجاز القرآن للباقلاني . ومنها كتب حديثة من بينها على سبيل المثال كتاب اعجاز القرآن لمصطفى صادق الرافعي .

لا ينبغي أن الاستعارة لا يؤمنون بوجود ضرورة بين السبب والسبب ومن
هنا سهل عليهم الاعتراف بالفكرانات والتصديق بوقوعها .

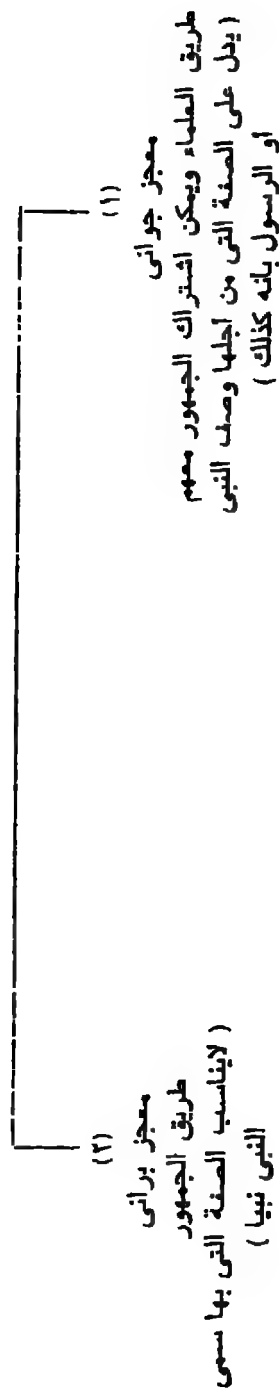
ولكننا نكتب بالقول بأن ابن رشد في معرض دراسة للمعجزات ،
يميز بين ما يسميه معجز برآئي ، ومعجز جواني ، ويفضل القول
بالمعجز الجواني الذي يتمثل في القرآن أبياسا (٣) .
(راجع شيكول رقم ٤)

كما يرى أن المعجز البرآئي لا يناسب الصفة التي بها سمي النبي
خفياً ، والتصديق الواقعي من قبل هذا المعجز هو طريق الجمهور فقط ،
أما التصديق بالمعجز الجواني ، فإنه يعد طريقاً مشتركاً للجمهور والعلماء
معاً . كما يرى أن الشيرع قد اعتمد أساساً على المعجز الجواني لأنه
مناسب للناس جميعاً .

وهكذا يحاول ابن رشد البحث في هذا المجال من خلال إيمانه
بأسس محددة تعتبر عن الالتزام إلى حد كبير من جانبها بقوانين العقل
وقوانين الوجود ، ومن خلال ربط هذا الموضوع بكثير من الموضوعات
الأخرى التي أشرنا إليها كموضوع السببية وموضوع الخير والشر
وغيرهما من موضوعات ومشكلات ، وقصود من ذلك أن يتبين أن ما في
كل مجال من المجالات تدخله في نسق واحد محكم . وهذا النسق يعد
تعبيراً من جوانبه عن البرهان الذي يقوم على الإيمان بالمبادئ العقلية .
وإذا كان هذا هو اعتقاده وإيمانه ، فلا بد أن من ينقد مسلك المتكلمين
سواء في مجال دراستهم لهذا الموضوع ، أو دراستهم لموضوعات أخرى
سجى أن جليلنا موقوف ابن رشد النقدي بالنسبة لها .

(٢٢) نود القول بأن ابن خلدون قد ذهب إلى رأي يقترب من بعض جوانبه من رأي ابن
رشد فهو يرى في مقدمته (جزء ١ ص ٣٥١) أن الخوارق في الغالب تقع مغايرة للوحي الذي
يقتضاه النبي ويأتي بالمعزة شاهدة بصحته . والقرآن هو بنفسه الوحي الدمي وهو الخارق
المعجز ، نشأه في فيه ، ولا ينتقل إلى دليل مغاير له كسائر المعجزات مع الوحي . وهذا
جهد أوضح دلالة لاتحاد الدليل والحلول به .

نوعا المعجزة وصلتها بمراتب الناس



(شكل رقم ٤)

ونود قبط انتقائنا من البحث في هذا المجال . الى انبحث في منهج ابن رشد النقدي آزاء الفلسفة السينيوية أن نقف عند موضوع السببية عند ابن رشد (٢٤) وكيف نقد الإشاعرة في هذا المجال . كما نقد الغزالي أيضا ، اد أن الغزالي كان متابعا للمتكلمين في آرائهم حول العلاقات بين الأسباب والمسببات وكيف أن العلاقات بينهما لا تعد ضرورية ، وسيتبين لنا خيف ارتبط نقد ابن رشد لرأى الإشاعرة والغزالي حول موضوع المعجزات - بأسس كثيرة تدخل في مجال مشكلة السببية .

نقد خان ابن رشد حريصا على أن يبين لنا أن انكار العلاقات الضرورية بين الانتساب والمسببات يعد قولاً خاطئاً ، إذ أن القائل بذلك يعد اما جاحذا بلسانه لما في جنانه ، واما منقادا لمشبهة سوفسطائية عرضت له في ذلك ، ومن ينفي ذلك لا يستطيع الاعتراف بأن كل فعل لا بد له من فاعل (٢٥) .

ونود الإشارة الى أن هذا النقد يرتبط بالترقية بين أنواع الأقاويل ومراتبها . يقول ابن رشد : « لما كان علم الكلام يقصد به نصره آزاء قد اعتقد فيها أنها صحاح ، عرض لأصحابه أن ينصروها بأي نوع من أنواع الأقاويل انتق ، وسوفسطائية كانت ، جاحدة للمبادئ الأولى ، أو جدلية خطبية أو شعرية . وصارت هذه الأقاويل عند من نشأ على سماعها

(٢٤) نود الإشارة الى أننا نطلق كلمة السبب والملة بمعنى واحد سواء في هذا الفصل أو في الفصول الأخرى من هذا الكتاب . إذ كلمة سبب تطلق هي وكلمة ملة في الجملة على الملة بالمعنى المعروف عند المشائين . والكليتان تستعملان مترادفتين في الغالب (مادة سبب - كتبها دى بور De Boer - دائرة المعارف الإسلامية - مجلد ١١ عدد ٦ - الترجمة العربية) .

ونجد هذا الترادف في شروح ابن رشد على أرسطو . فهو يقول : أن السبب والملة اسمان مترادفتان ، وهما يقالان على الأسباب الأربعة التي هي المادة والصورة والفاعل والغاية . وقد يقالان على التشبيه على الأمور المنسوبة لهذه الأسباب ، منها قربة ومنها بعدة ، ومنها بالذات ومنها بالمرض ومنها جزئية ومنها كلية ، ومنها مركبة ومنها بسيطة ، وكل واحد من هذه الاصنام منها ما بالفعل ومنها ما بالقوة . وأيضا من الأسباب ما هي في الشيء وهي المادة والصورة ، ومنها ما هي خارجة عن الشيء وهي الفاعل والغاية (تلخيص ابن رشد لكتاب ما بعد الطبيعة لأرسطو ص ٢٩ - ٣٠) .

(٢٥) تهافت التهافت لابن رشد ص ١٢٢

من الأمور المعروفة بنفسها ، مثل انكارهم وجود الطبائع ، والقوى .
ورمع الضروريات الموجودة في طبيعه الانسان ، وجعلها كلها من باب
الممكن ، وانكار الأسباب المحسوسة الفاعلة : ونكار الضرورة المعقولة
بين الأسباب والمسببات « (٢٦) » .

ومعنى هذا أن هؤلاء القوم لا يقولون بهذه الاشياء لأن النظر
أدهم اليها . بل ليصححوا بها أموراً بنوا أولاً على صحتها واصطلحوا
مع أنفسهم عليها . فهم يطلبون تزييف ما يعاندها وأثبت ما
يعاضدها (٢٧) . وهم اذا اعترفوا بالمعقولات فانما يعترفون بها من جهة
ما هي مشهورة . وهذا يؤدي الى أن ينكروا كثيراً منها متى عرض أن
كانت أضدادها مشهورة ، وذلك مثل انكارهم ضرورة اختصاص الصور
النوعية بموادها (٢٨) .

ويسير ابن رشد الى أن هذا انقول ينتحله الآن الأشاعرة من أهل
منا . وهو قول مخالف لطباع الانسان في اعتقاداته وفي أعماله .
فهؤلاء القوم الذين كانوا يرون أن القوة عند بالفعل فقط ، انما كانوا
يعتقدون أن القوة على البناء هي مع البناء ، وأن البناء في حين ما لا يبنى
ليس به قوة على البناء ، لأنه انما توجد له القوة على البناء في وقت
البناء .

فهم إذن يضعون لأفعال الموجودات كلها فاعلاً واحداً بلا وساطة
لها ، وهو الاله سبحانه . وهؤلاء يلزمهم ألا يكون لموجود من الموجودات
كلها فاعل واحد بلا وساطة لها ، وهو الاله سبحانه . وهؤلاء يلزمهم ألا
يكون لموجود من الموجودات فعل خاص طبعه الله عليه . واذا لم يكن
للموجودات أفعال تخصها لم يكن لها ذوات خاصة لأن الأفعال انما

(٢٦) تفسر ما بعد الطبيعة ج ١ ص ٤٢ - ٤٤

(٢٧) تلخيص ما بعد الطبيعة ص ٨٥

(٢٨) تفسر ما بعد الطبيعة ج ١ ص ٤٦

اختلفت فمن قبله اختلاف للذوات ، وإذا ارتفعت الذوات ، ارتفعت
الاستقاء والحدود ، وصار الوجود كله شيئاً واحداً .

وهذا الرأي غريب جداً عن طباع الإنسان ، وما قادهم إلى القول
به هو أنهم تسدوا باب النظر ، منهم يدعون بالنظر وينكبون أوائله .
وهذا كله أنما قادهم إليه توهمهم أن الشريعة لا يصح اعتقادها إلا بهذا ،
الوضوح وأشباهه . وهذا كله جهل منهم بالشريعة ومكابرة بنطقهم
الخارج دون الداخل (٢٩) .

ما لوجود لا يفهم إلا من قبل أسبابه الذاتية ، ويدون هذه الأسباب
لا يستصحح تمييز موجود عن موجود ، ولا التفريق بين مادة وأخرى ،
فالنار صارت لها عقل معين وكذلك الماء له فعل معين ، ويدون هذه
الأسباب ، الذاتية والصفات الجوهرية لكل مادة على حدة ، تكون الأشياء
كلها شيئاً واحداً ، إذ استترفع طبيعة الموجود في هذه الحقة ، وإذا
ارتفعت طبيعة الموجود إلى ما يسمى بهذا إلى العدم ، علو لم يكن لوجود
موجود فعل يخصه ، لم يكن له طبيعة تخصه ، وإذا لم يكن له طبيعة
تخصه ، لم يكن له اسم يخصه ولا حده ، وكانت الأشياء كلها شيئاً
واحداً ولا شيئاً واحداً ، لأن ذلك الواحد يسلك عنه ، هل له فعل واحد
يخصه وإنفعال يخصه أم ليس له ذلك ؟ فإن كان له فعل يخصه ، فهذا
أفعال خاصة صادرة عن طبائع خاصة ، وإن لم يكن له فعل واحد يخصه ،
فالواحد ليس بواحد ، وإذا ارتفعت طبيعة الواحد ارتفعت طبيعة
الموجود ، وإذا ارتفعت طبيعة الموجود لزم العدم (٣٠) .

فإذا قلنا أن النار مثلاً لم تفعل فعلها في الجسم ، فإن ذلك يرجع
إلى أن هنالك موجوداً يوجد له إلى الجسم الجسماني إضافة تعوق تلك
الإضافة الفاعلة للنار ، ولما تؤدي إلى اختراق الجسم مثله ما يقال
في حجر الطلق وغيره (٣١) . لكن هذا لا يوجب سلب النار صفة الأحرار ،

(٢٩) المصدر السابق ج ٢ ص ١١٢٥ - ١١٢٦

(٣٠) تهافت التهافت ص ١٢٢ - ١٢٣

(٣١) المصدر السابق ص ١٢٣

اذ كيف نسلب عنها هذه النصفة وهي التي ما زالت تسمى باسم النار (٢٢) .
فالحر اذا صار باردا فليس يتحول جوهر الحرارة ببرودة ، وانما يتحول
القابل للحرارة والحامل لها من الحرارة الى البرودة (٢٣) .

وإذا قيل انه لا يجوز أن يسمى كل سبب بأى وجه كان شاعلا ،
ولا كل مسبب فاعلا ، اذ الجماد لا فعل له وانما الفعل للحيوان (٢٤) ،
فاذا هذا كذب (٢٥) . « فالجماد اذا نفى عنه الفعل فانما ينفى عنه الفعل
الذى يكون عن انمقل والارادة ، لا الفعل المطلق » (٢٦) . اذ ان الذى بالطبع
ليس له أن يفعل الضدين (٢٧) . « أما القوى المقرونة بالنطق فان فيها
قوة على أن تفعل الأضداد ، أعنى أن تفعل وأن لا تفعل . كالمشي في
الإنسان ، فان في لانسان قوة على المشي وعدم المشي على السواء » (٢٨) .

فنحن نرى الأنبياء الفاعلة المؤثرة لا نخرج عن صنفين : صف
لا يفعل الا شيئا واحدا فقط ، وذلك بالذات مثل الحرارة تفعل حرارة
والبرودة تفعل برودة ، وهذه هي التي تسميها الفلاسفة فاعليات بالطبع ،
والصنف الثاني أشياء لها أن تفعل الشيء في وقت وتفعل ضده في وقت .
آخر ، وهي التي نسميها مريد مقهتيرة ، وهذه انما تفعل عن علم
وروية (٢٩) . (راجع شكل رقمه) .

ونود أن نشير الى أن هذا التقيد من جانب آبي رشنذ انما يؤدى
الى تقييد الاتفاق العرضي والجواز والامكان . وهذا على النقيض من
فكرة الأئمة ، إذ أنهم وضعوا في جميع الموجودات أفعالا جائرة ،

(٢٢) المصدر السابق ص ١٢٢

(٢٣) المصدر السابق ص ٢٤

(٢٤) تهافت الفلاسفة ص ١٢٢

(٢٥) تهافت التهافت ص ٤٢

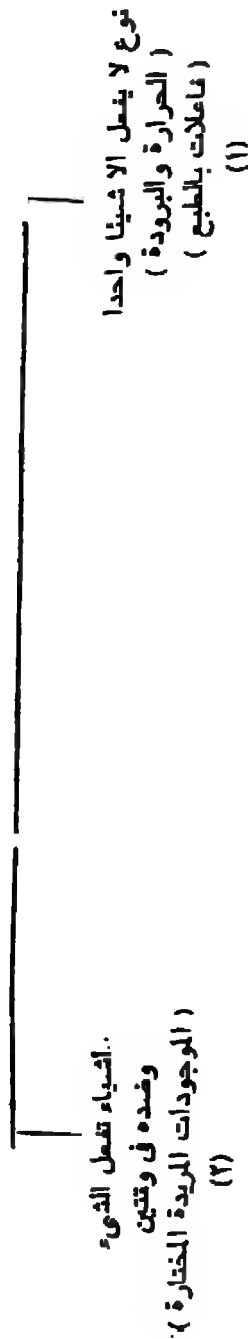
(٢٦) المصدر السابق ص ٤٢

(٢٧) المصدر السابق ص ١١٤

(٢٨) تلخيص كتاب المبارة ص ٥٢

(٢٩) تهافت التهافت ص ٤١

نوعا الأسماء الفاعلة



(شكل رقم ٥)

ولم يدركوا أن فيها نظاما وترتيباً وحكمة اقتضتها طبيعة الموجودات ، بل اعتقدوا أن كل موجود يمكن أن يكون بخلاف ما هو عليه (٤٠) .

وإذا تصفح الانسان الموجودات الكائنة والفاصلة ، رأى اختلاف أسمائها وحدودها من قبل أفعالها ، فلو صدر أى موجود اتفق عن أى فعل اتفق ، وعن أى فاعل اتفق ، لأدى هذا الى اختلاط الذات والحدود ، وإبطال المعارف ، « فالنفس مثلاً إنما تميزت عن الجمادات بأفعالها الخاصة الصادرة عنها ، والجمادات إنما تميز بعضها عن بعض بأفعال تخصها » . ولو كان يصدر عن قوة واحدة أفعال كثيرة كما يصدر عن القوى المركبة أفعال كثيرة لم يكن هنالك فروق بين الذات البسيطة والمركبة ولا تميزت لنا (٤١) .

ويؤكد ابن رشد على القول بالأسباب الأربعة . انه يبين لنا أنه لم يكن أى شيء اتفق عن أى شيء اتفق ، بل من المقابل الخاص الذى فى المادة الملائمة . ولهذا لا تنفصل الأشياء بعضها عن بعض بالصورة وبالمادة فقط ، بل أيضاً بالأسباب الفاعلة والغائية . وينبغى أن يتوجه الطلب فى واحد وأحد من الأشياء الطبيعية نحو الأسباب الأربعة وأن لا يقتصر فى ذلك على الأسباب البعيدة ، بل أن يعطى الأسباب القريبة (٤٢) . وبهذا تكون الأسباب ضرورية فى وجود المسببات ، والذى هو جزء من الشيء المسبب (٤٣) . أى أن الشئ لا يمكن أن يكون بنوع ولا بصفة أخرى (٤٤) . اذ لا يرى أحد أن فى المثلث مثلاً قوة على أن تكون زواياه مساوية لأربع قوائم . وإذا كان ذلك كذلك ، فالطبيعتان — الضرورة والإمكان — مختلفتان غاية الاختلاف ، ومن قال ان الضرورى ممكن ، فقد قال بتغير الحقائق ، ولزمه ذلك فى رأيه هذا ، أعنى ألا يكون ضرورياً (٤٥) .

(٤٠) تهافت التهافت ص ٥٧

(٤١) المصدر السابق ص ٦٧

(٤٢) تلخيص ما بعد الطبيعة ص ٦٨ — ٦٩

(٤٣) تهافت التهافت ص ١٢٢

(٤٤) تلخيص ما بعد الطبيعة ص ٣١

(٤٥) المصدر السابق ص ٩٣

فالقزى الدابعية اذا لاقت مفعولاتها فعلت باضطرار . فالنار مثلا اذا لاقت الخشبة فانها تحرقها ولا بد (٤٦) .

« واثني الذي يوجد في جنس ما مطلقا هو السبب في وجود ما يوجد فيه بحال ما . مثال ذلك أن النار التي يقال عليها حارة باطلاق هي السبب في وجود الحرارة في موجود موجود » (٤٧) .

ونبذنا لا يمكن أن يكون للضدين جنس واحد . ولا يمكن أن يكون أي شيء انفق عن أي شيء اتفق : ولا ان يصير الى أي شيء اتفق (٤٨) . « بل يوجد الفعل والانفعال من ضد محدود الى ضد محدود كانتقاله من البياض الى السواد ، ومن الحار الى البارد ، وإلى المتوسط بينهما . ولا يوجد أيضا الفعل والانفعال في الأشياء التي موادها مختلفة ، أعني التي لا يوجد كل واحد منهما في صاحبه فعلا وانفعالا » (٤٩) فلكل شيء أسباب ضرورية . وهذه الأسباب تنفي فكرة الأشاعة نفيا تاما .

وإذا كان الناس يرون أن المصنوعات الخسيسة هي التي يمكن أن تكون على غير ما صنعت عليه ، فإن هذا حق ، إذ أننا كلما صادفنا مصنوعا خسيسا : نطالب أن يكون أفضل من هذا حتى نتلافى هذه الخساسة وهذا النقص . وهذا على عكس المصنوعات الشريفة التي يرى الناس بأجمعهم أنها لا يمكن أن تكون على هيئة أتم وأفضل من الهيئة التي جعلها عليها صانعها (٥٠) .

فالقول بالجواز أقرب الى نفى الصانع من أن يدل على وجوده . وإذا كان الأشاعة فيما يذهب ابن رشد يخشون القول بالأسباب حتى

(٤٦) المصدر السابق ص ٨١

(٤٧) المصدر السابق ص ٨٩

(٤٨) تخفيس الكون والساد ص ١٠

(٤٩) المصدر السابق ص ١٠ - ١١

(٥٠) مناقب الأدلة ص ٢٠٢

لا يدخل عليهم القول بأن هاهنا أسبابا فاعلة غير الله ، فان هذا خطأ ،
اذ الله مخترع الأسباب (٥١) .

واذا كان نفى الاتفاق العرضى يؤدى الى القول بأسباب ضرورية ،
غان ابن رشد استند فى هذه الفكرة على تصوره لعمل العقل . اذ عمله
ادارك نظام الأشياء الموجودة وترتيبها (٥٢) . واذا أدرك العقل نظام
الأشياء ، فانما يدرك ذلك من جهة أسبابها (٥٣) .

بل يمكن الصعود من هذا الى القول بعقل الهى . اذ عندما رأى
الفلاسفة أن النظام فى الطبيعة وفى أفعالها يجرى على النظام العقلى
الشبيه بالنظام الصناعى ، علموا أن هاهنا عقلا جعل فعل القوى
الطبيعية يجرى على نسق فعل العقل . وأدى بهم هذا كله الى العلم
بأن الموجود الذى هو عقل محض هو الذى أفاد الموجودات الترتيب
والنظام الموجود فى أفعالها (٥٤) .

ففى كل موجود أفعال جارية على نظام العقل وترتيبه : ولا يمكن
أن يكون ذلك بالعرض كما لا يمكن أن يكون من قبل عقل شبيه بالعقل
الذى فينا ، بل من قبل عقل أعلى من جميع الموجودات . « فكل ما وجد
له فعل عقلى كامل ، فهو موجود له من قبل عقل كامل . غان كانت أفعال
جميع الموجودات أفعالا عقلية كاملة حكيمة وليست ذوات عقل فهنا عقل
من قبله صارت أفعال الموجودات أفعالا عقلية » (٥٥) .

ان الحكمة فيما يذهب ابن رشد فى معرض نقده للأشاعرة لا تعد
شيئا أكثر من معرفة أسباب الشئ يقول ابن رشد : « فاذا لم تكن
للأشياء أسباب ضرورية تقتضى وجوده على الصفة التى بها هذا النوع
موجود ، فليس هاهنا معرفة يختص بها الحكيم الخالق دون غيره . كما

(٥١) المصدر السابق ص ٢٠٢

(٥٢) تهافت التهافت ص ٨٤

(٥٣) المصدر السابق ص ١١٥

(٥٤) المصدر السابق ص ١٠٧

(٥٥) المصدر السابق ص ٨٥

أنه لو لم يكن هاهنا أسباب ضرورية في وجود الأمور المصنوعة ، لم تكن هنالك صناعة أصلا ، ولا حكمة تنسب الى الصانع دون من ليس بصانع . وأى حكمة كانت تكون في الانسان لو كانت جميع أفعاله وأعماله يمكن أن تتأتى بأى عضو اتفق أو بغير عضو ، حتى يكون الابصار مثلا يتأتى بالأذن كما يتأتى بالعين ، والشم بالعين كما يتأتى بالأنف . وهذا كله ابطال للحكمة وابطال للمعنى الذى سمي به نفسه حكيما » (٥٦) .

ومرد ذلك أن الطبيعة لا تفعل فعلا باطلا (٥٧) ، بل تفعل لما كان شئ من الأشياء والا كان ما يحدث عنها يحدث على الأقل لا على الأكثر (٥٨) ، بل أن الصناعة يجب أن تفعل جميع ما تفعله من أجل غرض واحد وغاية واحدة (٥٩) فالوجودات التى وجودها في الترتيب وحسن النظام ، اذا عدت ترتيبها لم يوجد لها الفعل الخاص بها (٦٠) . واذا كان لكل شئ خاصية معينة على أساسها يفعل فعلا معيناً ، فان هذه الخاصية تقسم على الأسباب الغائية .

واذا سأل سائل : لم اختار صانع مصنوعا ما في كمية أو كيفية دون سائر الكميات ودون سائر الكيفيات الجائزة فيه ، فان من الخطأ اجابة بهذا القول بأن ذلك ليس لحكمة أو عبرة في المصنوع ، وأن الأمور كلها متساوية في غاية ذلك المصنوع الذى صنعه الصانع من أجله ، أى من أجل فعله الذى هو الغاية . إذ كل مصنوع ما انما يفعل من أجل شئ ما . وذلك الشئ لا يوجد صادرا عن ذلك المصنوع الا وهو مقدور بكمية محدودة (٦١) .

ولو كان أى موضوع اتفق يقتضى أى فعل اتفق ، لما كانت هاهنا حكمة أصلا في مصنوع من المصنوعات ، ولما كانت هاهنا صناعة

(٥٦) مناهج الأدلة ص ١٢٥

(٥٧) تلخيص السباع الطبيعى ص ١٤

(٥٨) المصدر السابق ص ١٧

(٥٩) تلخيص كتاب الشئ ص ٢١٢

(٦٠) المصدر السابق ص ٢١٢

(٦١) تهافت التهافت ص ١٠٢

أضلا ، ولكانت تخيلت المصنوعات. وكيفياتها راجعة الى هوى الصانع ،
وكان كل انسان صانعا (١٢) .

فكل ما في العالم انما هو لحكمة . والحكمة الصناعية انما فهمها
العقل من الحكمة الطبيعية . واذا كان العالم مصنوعا واحدا في غاية
الحكمة ، فان هذا يؤدي الى القول بأن هاهنا ضرورة حكيم واحد ، هو
الذي افترقت اليه السموات والأرض ومن فيهما . اذ لا يستطيع أحد
جعل المصنوع من الحكمة العجيبة علة نفسه (١٣) .

فلا بد من التسليم اذن بوجود ضرورة وحكمة في فعل كل موجود .
ولا بد أيضا من الارتفاع من هذا الى الايمان بوجود خالق حكيم ، دون
أن يؤدي هذا الايمان الى نفى الضرورة والحكمة في الأشياء ، بل يجب
المربط بين المفكرتين برباط وثيق حتى لا نقع في المذاهب الدهرية التي
طلعت بها آراء الأشاعرة من بعض الوجوه . اذ أنهم حين يجحدون
وجود ضائهم ، فان مثلهم من أحسن بمصنوعات ولم يعترف أنها
مصنوعات ، بل نسب ما رأى فيها من الصنعة الى الاتفاق والأمر الذي
يحدث من ذاته (١٤) . فمتى رفعنا الأسباب والمسببات ، لم يكن هاهنا
شيء يرد به على القائلين بالاتفاق ، أعني الذين يقولون لاصانع هاهنا ،
وانما جميع ما يحدث في هذا العالم انما هو عن الأسباب المادية ، لأن
أحد الجائزين هو أحق أن يقيم عن الاتفاق ، منه أن يقيم عن فاعل مختار .
وكذلك أنه اذا قال الأشعري أن وجود أحد الجائزين أو الجائزات دالة
على أن هاهنا مخصصا فاعلا ، كان لأولئك أن يقولوا أن وجود الموجودات
على أحد الحائزين أو الحائزات هو عن الاتفاق (١٥) .

ومتى جذا أن لأشاعرة قدة غفلوا فيما يرى ابن رشد عن الأخطاء
التي تدخل على أقوالهم السالفة من نفى الحكمة عن الصانع ، أو دخول
السبب الاتفاقى في الموجودات . افاذا فطنت الارادة شيئا من الأشياء .

(١٢) المصدر السابق ص ١٠٢

(١٣) المصدر السابق ص ١٠٢

(١٤) منهاج الاذلة ص ١٥٤

(١٥) المصدر السابق ص ٢٠٠ - ٢٠١

لا لمكان غاية من الغايات ، فان هذا يؤدي الى أن يكون هذا الفعل عبثا ومنسوبا الى الاتفاق . « ولو علموا أنه يجب من جهة النظام الموجود في الاعمال الطبيعية ان تكون موجودة عن صانع عالم ، والا كان النظام فيها بالاتفاق ، لما احتاجوا أن ينكروا أفعال الطبيعة ، فينكروا جندا من جنود الله تعالى التي سخرها لايجاد موجودات باذنه تعالى ولحفظها . فالله قد أوجد موجودات بأسباب سخرها لها من خارج ، وهي الأجرام السماوية ، وبأسباب أوجدها في ذوات تلك الموجودات ، وهي النفوس والقوى الطبيعية ، حتى انحفظ بذلك وجود الموجودات وتمت الحكمة » (١١) .

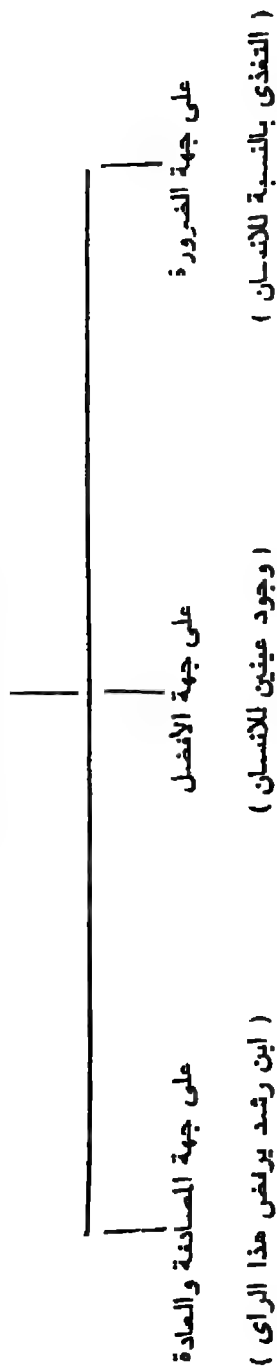
واذا قال الأشاعرة ان الله أجرى العادة بهذه الأسباب ، وأنه ليس لها تأثير في المسببات ، فان هذا القول فيما يذهب ابن رشد يعد بعيدا جدا عن مقتضى الحكمة بل انه مبطل لها . دليل هذا أن المسببات اذا كان لا يمكن وجودها بأسباب غير الأسباب التي تسببها أصلا ، فإني حكمة في وجودها عن هذه الأسباب ؟ (١٢) (راجع شكل رقم ٦) .

ونود الإشارة الى أن ابن رشد اذا كان قد نقد الإشاعرة نقدا متعمدا الجوانب ، فإنه قد نقد أيضا ، الغزالي ، إذ أن الغزالي في كتابه تهافت الفلاسفة على وجه الخصوص قد نقد الضرورة بين الأسباب والمسببات كما قال بفكرة العيادة لتفسير العلاقات بين الأسباب والمسببات . أما ابن رشد فقد ذهب الى أنه لا بد من نفى القول بالعادة يقول فيلسوفنا : « فلا أحري يا يريدون باسم العادة ، هل يريدون أنها عادة الفاعل أو عادة الموجودات ، أو عادتنا عند الحكم على هذه الموجودات ؟ ومحال أن يكون لله تعالى عادة ، فان العادة ملكية يكتسبها الفاعل توجب تكرار الفعل منه على الأكثر ، والله يقول : « ولن نجد لسنة الله تبديلا ، ولن تجد لسنة الله تحويلا » وأن أرادوا أنها

(١١) المصدر السابق ٢٠٤

(١٢) المصدر السابق ص ١٩٩ - ٢٠٤

العلاقة بين المسببات والأسباب



(شكل رقم ٦)

للموجودات، فالمادة لا تكون الا لذي نفس، وان كانت في غير ذي نفس فهي في الحقيقة طبيعة . وهذا غير ممكن ، أعني أن يكون للموجودات طبيعة تقتضى الشيء اما ضروريا ، واما أكثريا واما أن يكون عادة لنا في الحكم على الموجودات ، فان هذه ليست شيئا أكثر من فعل العقل الذي يقتضيه طبعه ، وبه صار العقل عقلا » (٨) .
(راجع شكل رقم ٧)

(٦٨) تهافت التهافت ص ١٢٢

وتود أن تشير من جانبنا الى اننا نرفض محاولة الربط بين فكرة المادة عند الفزالي ، وفكرة الخادة عند الليبسوف التجليزي فيحد هيوم .

ومن الذين ذهبوا الى هذا الربط ، « ريتان » في كتابه (ابن رشد) ص ٨٩ - ٩٠ ، اذ يقول : استل الفزالي محبوبه على المذهب المعلى بنقده لبدأ السببية ، ولم يقل هيوم أكثر من ذلك المطلقات . فنحن لا نترك غير حدوث الشيء مع غيره في آن واحد ولا نترك السببية المطلقات .

وكذلك « يوسف كرم » في كتابه (العقل والوجود) ص ١٨٠ اذ يقول : « كلام الفزالي من المادة والسببية خريح كل الراحة » لم يقل هيوم أو غيره من المحققين لمرح منه . و « الدكتور أبو ريده » في تعليقه على كتاب (دي بور) (تاريخ الفلسفة في الاسلام) ص ٢٦٥ - ٢٦٦ اذ يقول : وفي رأى الفزالي في الإسلب والمسيلت ما يمكن مقارنته بذهبي هيوم في الموضوع نفسه .

والدكتور « محمد يوسف موسى » في كتابه (بين الدين والفلسفة) ص ١٩٢ - ١٩٤ اذ يقول : « ويذكرنا ما ذهب الفزالي اليه في هذه المسئلة بما ذهب اليه هيوم من بعده ، أى تلى الارتباط الضروري بين ما يسمى سببا وبين ما يسمى مسببا .

ويذكر « علي محمود العقاد » في مقالته : (الأسباب بين الفزالي وابن رشد) مجلة الكتاب ص ١٩٨ - ٢٠٢ اذ يقول : ان هيوم قال يراى الفزالي بنصه ومعناه .

و « قدرى حفيظ طوقان » في كتابه (مقام العقل عند العرب) ص ١٦٢ اذ يقول : يلغ الفزالي في تهافت للفلسفة اسمى حدود الشك ، يسبق زعيم الفلاسفة الشكيين « هيوم » بسببية قويون في الرد على نظرية البلية والمعلول .

ويجدر بنا ونحن بصدد معارضة الآراء السليفة كلها ، القول من جانبنا بأن هدف الفزالي لم يكن للوصول إلى فكرة العلاقة بين السبب والمسبب من طريق تفكير تجريبي أو تفكير عقلي بل هدفه إثبات السببية دائما تابا . فكل ما فعله الفزالي انما يتمثل في دفاعه من المعج لا أكثر ولا أقل .

مستندا راي الفزالي التعارض بين مبادئ المنطق اليوناني وبين النقل لم ير بدأ من على الأول لكي ينتقد الثالثي (مناهج البحث للدكتور على ساسي النشار ص ١٢٧) . ولم يكن كلاجبه من السببية كلام فيلسوف يناقش ويناقش كما يذهب البعض (عليار العقاد في مقالته عن السببية بين الفزالي وابن رشد - مجلة الكتاب مجلد ٥ عدد ١٩٤٨ - ص ٦٩٢ - ٦٩٤) ، اذ انه لم يلجأ لفكرة المادة الا لمجبل بفعل الانبياء و إلى الله مباشرة ، وهو العائد على خرق الماديات . وكان الفزالي مضطرا إلى تسب

ومعنى هذا كله ان لابد من التسليم بالخصائص الضرورية ، لكن موجود من الموجودات . أما الجواز والامكان وانقلاب فعل الشيء ، فأمور لا يمكن التسليم بها فيما يرى ابن رشد . اذا أن المتكلمين والغزالي اذا كانوا يقولون بالعادة ، فان مرد قولهم رغبتهم في الابتعاد عن التسليم بالاسباب النوعية وبالطبيعة النوعية ، على الرغم من أننا اذا نظرنا فيهما أن نلتصم أسباب الأشياء ، وهذا يتنافى مع النظر في طبيعة موجودات أخر ليس بينها اشتراك (٦٩) .

واذا كان هناك عادة ، فهذه العادة كَمَا يذهب أرسطو — انما توجد في حالة الفضائل التي تنميها العادة وتكملها فينا (٧٠) . وهذا خلاف ما نجده في الأشياء المادية التي لا يمكن بفعل المادة أن تصير خلاف ما هي كائنة (٧١) . « فالحجر الذي هو بالطبع يهوى الى أسفل

مع المحلات ، وتلى ضرورة الظواهر الطبيعية ، لكي يمكن له تفسير مخبرات الانبياء ، تفسيراً يتلاءم مع المذهب الذي يتصوره (قضية العلم بين الغزالي وابن رشد ، للدكتور أحمد مواد الامواني) . أى انه ينظر الى المسألة من وجهة نظر الدين نصب .

المذهب الذي يرى ان الملازمة ليست ضرورية بين العلة والمحلول اتخذ وسيلة لتأييد ركنين دينيين : الاول أن الله لما كان الوجود بذاته فهو الغافل الاول ، وليست المخلوقات بغافلة شيئاً . والثاني امكان المجزأت ، على حين أن الترابط الضروري بين المسببات والاسباب يقتضى على هذا الامكان . وقد استعمل الغزالي هذين المنيين ضد الفلاسفة (العقل والوجود ليوست كرم ص ١٧٩) .

وهذا هو ما يفرق بينه وبين هيوم الذي ينظر الى المسألة محلاً للعنصر التي يتألف منها عقلنا ، خاصة بعدا النبية . أى انه ينتقد العقل البشرى فهو قد رأى ان احتمال الاسباب انما هو ذلك الذي يحكم به الانسان بناء على اطرادات سابقة وقعت الحوادث على نفسها . فكما اطرد وقوع الحوادث التي من نوع معين على نفس معين تكونت لدى الانسان « عادة تميل به الى توقع نفس هذا الاطراد من جديد . ولما كانت المادة تزداد رسوخاً وثباتاً بسبب التكرار . علم الانسان كلما ازداد مشاهدة للوقوع المطرد لعادة معينة على نفس معين ، ازداد مع التكرار يقينا بأن العادة ستقع على نفس الاطراد في المستقبل كما حدث لها في الماضي B. Russell : History of Western Philosophy P 604 هيوم للدكتور زكي

نجيب محمود ص ٨١ — ٨٢ ، النطق الصوري للدكتور على سامي النشر ص ٢٥ . وايضا :

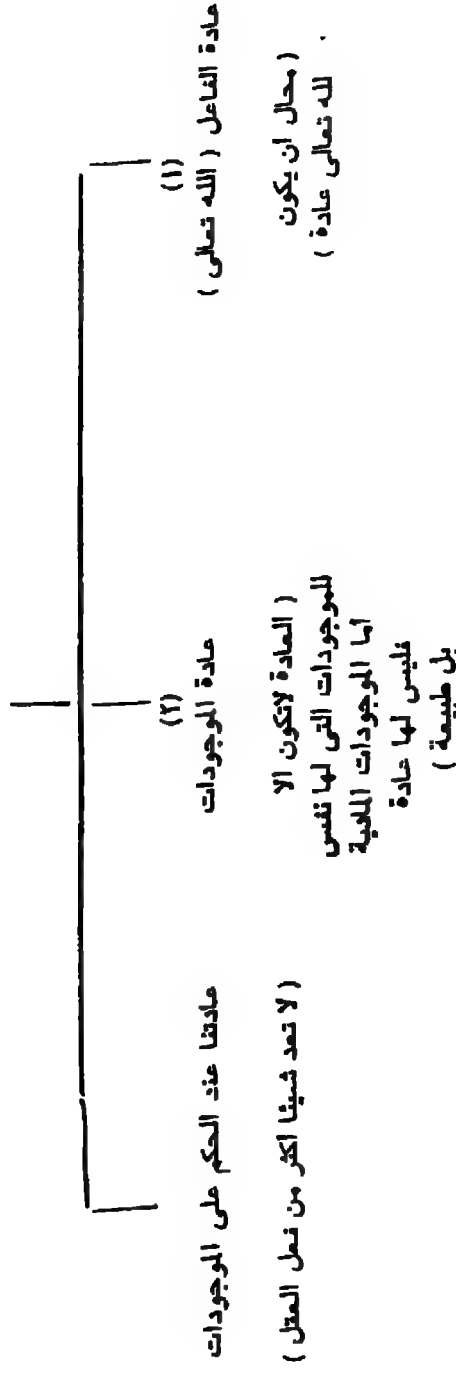
A.R. Taylor : The Elements of Metaphysics P. 172. وهنا يثبت عندنا اختلاف منهجيتهما أن هيوم يصل الى نتائج لا يمكن أن يوافقه عليها الغزالي فإذا كان الغزالي يؤمن بالمجزأت فان هيوم ينكر المجزأت أصلاً .

(٦٩) تفسير ما بعد الطبيعة ج ١ ص ١١٤
Aristotle : Ethics B 2'20 (Everyman's library). (٧٠)

Ibid : B 2 (٧١)

احتمالات القول بفكرة المادة عند الفزالي ورفضها

١٢٧



(شكل رقم ٧)

لا يمكنه أن يأخذ عادة الصعود • ولو حاول الفرد أن يجعله يصعد آلاف المرات لا استطاع طبيعة على هذه العادة • وكذلك النار لا يمكنها الاتجاه إلى أسفل • ولا يوجد جسم واحد يستطيع أن يفقد خاصيته التي أخذها من الطبيعة لكي يتخذ عادة مخالفة (٧٢) • فإذا اعتبرنا النار مثلاً لا للاحراق ، فمن المحال أن تقبل ضد هذا الفعل إطلاقاً ، « لأن علة ما إذا كانت موجودة وباقية فإنها هي بعينها وفي الظروف نفسها لا يمكن إطلاقاً أن تفعل إلا المعلول بعينه على وفق نظام الطبيعة » (٧٣) • أى لا بد أن يكون هناك على وجه الضرورة تناسب بين المعلول وفعل العلة التي تؤدي بفعلها إلى انتاج هذا المعلول حتى يكتسب المعلول صفات العلة ويحصل على صورتها •

ومعنى هذا أن المتكلمين إذا سلموا بأن الأمور المتقابلة في الموجودات ممكنة على السواء ، وأنها كذلك عند الفاعل ، وأن أخذ المتقابلين إنما يتخصص بإرادة فاعل لا يحد إرادته ضابط يجري عليه ، سواء على جهة الدوام أو على جهة الأكثر ، فإن هذا يؤدي فيما يذهب ابن رشد إلى كثير من الشناعات ، وهذا ينطبق عليهم كما ينطبق على الغزالي الذي تابعهم (٧٤) • وذلك أن العلم اليقيني هو معرفة الشيء على ما هو عليه • وإذا لم يكن في الموجودات إلا إمكان المتقابلين في حق التقابل ، فليس هاهنا علم ثابت لشيء أصلاً (٧٥) •

وهذا التصريح من جانب ابن رشد يقوم على الضرورة واليقين ، وعلى أساسه تنقد الاعتراضات التي وجهها الغزالي إلى الفلاسفة مؤيداً القول بالجواز والإمكان • فإذا انفصل أبو حامد عن الفلاسفة وقال بأن الله خلق لنا علماً بأن الأشياء الممكنة لا تقع إلا في أوقات مخصوصة ،

Ibid : B 2*26 (٧٢)

Aristotle : De generatione Corruptione B 2 ch. 10. (٧٣)

(٧٤) تهافت التهافت ص ١٢٥ وأيضا :

M. Fakhry : Islamic occasionalism p. 100.

(٧٥) تهافت التهافت ص ١٢٥

وهو يسمى بسبب بتمام وقت المعجزة ، فإنه ليس بانفصال صحيح .
وسبب هذا ان العلم المخلوق فينا انما هو ابداً شيء تابع لطبيعة
الموجود (٧٦) . « فان الصادق هو ان يعتقد في الشيء انه على الحال
التي هو عليها في الوجود . فان كان لنا في هذه الممكنات علم ، ففي
الموجودات المحتمنة حال هي التي يتعلق بها علمنا ، وذلك اما من قبل
أنفسها ، أو من قبل الفاعل ، أو من قبل الأمرين ، وهي التي يعبرون
عنها بانعادة . واذا استحال وجود هذه الحال المسماة عادة في الفاعل
الأول ، فلم يبق أن تكون الا في الموجودات ، وهذه التي يعبر عنها
الفلاسفة بالطبيعة » (٧٧) . فيلزم إذن أن يقع الموجود على وفق علمه .
فالعلم بقدم زيد مثلاً ان وقع الشيء من قبل اعلام الله ، فالسبب في
وقوعه على وفق العلم ليس شيئاً أكثر من كون طبيعة الموجود تابعة
للعلم الأزلي (٧٨) .

(٧٦) المختار السابق ص ١٢٥ . ويرى هبلس محمود العقاد ان ابن رشد اذا كان يرى
الغزالي بالمبسطة حين رأى جسد كلمة الطبيعة بكلمة الله تنقل بنا من الخطأ الى الصواب
فان هذا رأى سوسطاني من ابن رشد . اذ لا فرق بين قول الغزالي ان اتقن المشاهدات عادة ،
وبين قول ابن رشد ان اتقناتها طبيعة عند النظر الى الاسباب والمسببات . وهل مجرد أول
بلتها طبيعة بدلا من القول بأنها عادة ، يكسب الأشياء قوة التسبب تثبت لها انشاء للحدوث
واستلزام المشاهدات ! (مقالة : الاسباب بين الغزالي وابن رشد ص ١٩٨ - ٢٠٢) .
ولكن هذا فيما يبدو لنا — يعد خطأ من جانب العقاد ، نظراً لأن ابن رشد لم يقف عند
حدود الطبيعة ، بل سار بأسبابها الى اتصافها تماماً . وقد تبين فيما سبق كيف ربط بين القول
بالاسباب وبين القول بالعقل ، حين رأى ان العقل ادراك الموجودات بأسبابها ، وبهذا يفرق
من حجة للقوى المتحركة ، وان من رفع الاسباب فلا رفع للعقل . هذا بالإضافة الى انه قد
تبين انه حين أخذ في تحليل فكرة المادة ورأى انها جلقنا في الحكم على الموجودات ، وانها
ليست شيئاً أكثر من فعل العقل الذي يقتضيه طبعه ، وبه صار العقل معللاً ، قد وصل من هذا
كله الى وجود الله للكون ولم يقف عند الطبيعة . فوجود الله ضروري للكون ، ولكن هذه
الضرورة لا تصد بهراً لانتقال فعل الأشياء وتغير خصائصها . هذا بالإضافة الى ان العبارة بما
فيهما كل منهما من وراء استخدام لفظ المادة أو لفظ الطبيعة . الأول ينادي بالمادة ليرد
الاسباب كلها الى الله وينتج العلاقات الضرورية في الكون . والثاني ينادي بالطبيعة ويظهر منها
الخصائص الضرورية والطبيعية اللبقة . صحيح ان اطلاق لفظ عادة أو اطلاق لفظ طبيعة لا يكسب
الأشياء قوة التسبب — كما يقول العقاد — ولكن العبارة — كما قيل — بالمعنى الذي يفهمه كل
منها من وراء اطلاق أى لفظ منها . وهل يرضى الغزالي اذا قلنا ان ما يقصد بالمادة هو ان
لللمعة ضرورية بين السبب ومسببه ، وان الله لا يتدخل في فعل وخصائص الاسباب ومسبباتها ؟
(٧٨) تهافت النهايات ص ١٢٥ .

بعد هذا نود القول بأننا لو تأملنا في نقد ابن رشد لآراء المتكلمين وآراء الغزالي الذي تابع المتكلمين في هذا المجال : وجدنا أن هذا النقد من جانب ابن رشد في هذا الموضع يعد مرتبطاً برأيه في التأويل والطبقات الثلاث . فهو يقول : « وما نسبه الغزالي من الاعتراض على معجزة إبراهيم (٧٩) ، فشيء لم يقله إلا الزنادقة من أهل الإسلام . فان الحكماء من الفلاسفة لا يجوز عندهم التكلم ولا الجدل في مبادئ الشرائع ، وفاعل ذلك عندهم محتاج إلى الأدب الشديد . وذلك أنه لما كانت كل صناعة لها مبادئ ، وواجب على الناظر في تلك الصناعة أن يسلم مبادئها ، ولا يتعرض لها بنفي ولا بإبطال ، كانت الصناعة العملية الشرعية أخرى بذلك . فان المشي على الفضائل الشرعية ضروري عندهم ، ليس في وجود الانسان بما هو انسان ، بل هو انسان عالم (٨٠) . فمن الواجب على كل انسان أن يسلم مبادئ الشريعة ، اذ جعلها والمناظرة فيها مبطلان لوجود الانسان . فالذي يجب أن يقال فيها ان مبادئها أمور الهية تفوق العقل الانسانية ، فلا بد أن يعترف بها مع جهل أسبابها (٨١) . فاذا نشأ الانسان على الفضائل الشرعية ، كان فاضلاً باطلاق . فان تعادى به الزمان والسعادة إلى أن يكون من العلماء الراسخين في العلم فعرض له تأويل في مبدأ من مبادئها ، فيجب عليه ألا يصرح بذلك التأويل وأن يقول فيه كما قال تعالى : « والراسخون في العلم يقولون آمنا به » هذه حدود الشرائع وحدود العلماء (٨٢) .

فابن رشد في هذا المجال إذا كان يقر للشرائع بوجود أسمي من الفلسفة أحياناً ، فان هذا الإقرار لا بد منه ، والعبرة بارتباط التأويل

(٧٩) ذهب الغزالي إلى أن الفلاسفة قد انكروا وقوع إبراهيم عليه السلام في النار مع عدم الاحتراق وبقائه آثاراً ناراً ، وزعموا : أن ذلك لا يمكن إلا بسلب الحرارة من النار ، وذلك بخروجها عن كونها نارا ، أو بقلب ذات إبراهيم عليه السلام ورده حجراً أو شيئاً لا تؤثر فيه النار ، ولا هذا ممكن ولا ذاك ممكن (تهافت الفلاسفة ص ٢٢٩) .

(٨٠) تهافت التهافت ص ١٢٤ .

(٨١) المصدر السابق ص ١٢٤ - ١٢٥ .

(٨٢) المصدر السابق ص ١٢٥ .

ينظر العلماء الراسخين في العلم ، الذين لهم الحق في التأويل ، طالما أن هذا التأويل قائم على منطق البرهان العقلي . وكل الخطأ يكمن في التحزيع ، لأنه ضرر على العامة ، وهم الذين يتوجسه اليهم الشرع بصفة خاصة .

وإذا كان ابن رشد يقول : « إنه لا ينبغي أن يشك في أن هذه الموجودات قد يفعل بعضها بعضا ، ومن بعض ، وأنها ليست مكثفة بأنفسها في هذا المفاعل ، بل بفعل من خارج ، فمله شرط في فعلها ، بل في وجودها فضلا عن فعلها » (٨٣) فإن هذا القول ان دللنا على شيء ، فإنما يدلنا على أن ابن رشد رغم نقده للمتكلمين وللغزالي لا ينكر المعجزات أساسا ، بل يفسرها تفسيرا خاصا به .

فإذا اصطدنا بالمعجزة ، وجدنا ابن رشد — كما تبين حين دراسته بحث الرسل يقول بالمعجز المناسب للخاصة والمعجز البراني للعامة .

إن ابن رشد يميز بين المعجز البراني والمعجز الجواني وينكر على الغزالي تركيزه على المعجز البراني . فإذا كان الغزالي يرى أنه يمكن أن توجد الكرامة للنار ومع هذا لا تحرق ما يدنو منها ، وإن كان شأنه أن يحترق إذا كنت منه النار ، فإن ابن رشد يرى أن هذا لا يتمتع بشرط أن يوجد هنالك شيء ما ، إذا قارن المقطن صارجه غير قابل للاخراق (٨٤) . ويرتبط بهذا ضرورة وجود وسائط بين التراب مثلا وصورة الانسان ، فليس من الممكن أن تحل صورة الانسان في التراب مباشرة كما يقول المتكلمون . فلا خلاف بين الفلاسفة أن الموجودات التي تشترك في مادة واحدة ، أن المادة التي بهذه الصفة مرة تقبل احدى صورتين ومرة تبعا مقابلها ، كالحال عندهم في صور الأجسام البسيطة الاربعة ، التي هي النار والهواء والماء والارض . وأما الخلاف فيما ليس له مادة

مشتركة أو موادها مختلفة ، هل يمكن فيه أن يقبل الصورة الأخيرة بلا وسائط (٨٥) .

فإذا كان المتكلمون يرون أن صورة الانسان يمكن أن تحل في التراب من غير هذه الوسائط التي تشاهد . فإن الفلاسفة على خلاف معهم ، اذ يزون أن هذا غير ممكن . ويقولون : « لو كان هذا ممكنا ، لكانت الحكمة في أن يخلق الانسان دون هذه الوسائط ، ولكان خالقها بهذه الصفة هو أحسن الخالقين وأقدرهم » (٨٦) . فلا بد من الاعتراف بوجود هذه الوسائط ، لأن وجودها هو الذي يحدد مدى التناسب والتقابل بين هذه الصور والمواد .

وإذا كان كل من المتكلمين والغيرالي كما أوضحنا يزون أن الله يخلق المختلفات والمتجانسات كما يريد ، وأن استحالة هذا لا تعرف بضرورة العقل ولا نظره (٨٧) ، فإنه من الضروري ، القول بأنه لكي نضع الكون في علاقات ضرورية بين علل ومعلولات ، ينبغي الاعتقاد بأن المتجانسات لا يمكن اجتماعها ولا المتناسبات يمكن افتراقها . وهذا يقوم فيما نرى على افتراض الضرورة التي يسلم بها العقل .

وهذا الاتجاه من جانب ابن رشد لا يعد مطعنا في الدين ، طالما أنه فرق بين المعجز البرائي والمعجز الجواني ، ونادى بالتأويل والتفرقة بين الطبقات الثلاث .

ونود الإشارة أيضا إلى أن نقد ابن رشد للمتكلمين ، وللغيرالي يقوم على أساس دراسته للنقد . لقد تبين كيف نعى على المتكلمين قولهم بالاتفاق والامكان ، وأن هذا ان أدى إلى شيء فإنما يؤدي إلى شيء فيذهب فيلسوفنا إلى ارتفاع المخلوقات الذاتية واختلاط الذوات والقيود والاستثناء ، وأن الانسان اذا تصفح الموجودات الكائنة والفاصلة رأى أن اختلاف أسمائها إنما هو من قبل اختلاف أفعالها .

(٨٥) المصدر السابق ص ١٢٧ .

(٨٦) المصدر السابق ص ١٢٧ .

(٨٧) نهج الفلاسفة ص ١٢٩ .

والحد. (٨٨) يقوم على ماهية الشيء ، ويشتمل على مقدماته أجمعه ومن عرف الماهية ، فقد أجاب عن سؤال المسائل عن الشيء : ما هو ؟ وهذه الماهية انما تتحقق بمجموع الذاتيات المقومة للشيء . ولذلك ينبغي أن يذكر المجيب جميع الذاتيات المقومة للشيء حتى يكون مجيبا ، وذلك بذكر حده . فلو ترك بعض الذاتيات لم يتم جوابه (٨٩) ولذلك يقول أرسطو : « ان الحد هو القول الدال على ماهية الشيء » (٩٠) ، أى أنه يعرف ماهية الشيء بالأمور الذاتية التى بها قوامه (٩١) .

وهذه الذاتية تميز انشئ عن سائر الأشياء (٩٢) . فالنشئ انما يصير هو ما هو بحصول جميع أوصافه الذاتية المشترك غيها (٩٣) . وهذه الأوصاف الذاتية موجودة له على جهة الثبات (٩٤) ، بحيث لا يتصور فهم المعنى دون فهمه ، وذلك كاللونىة للسواد وكالجسمية للفرس والشجر (٩٥) . وبذلك نستطيع الوصول الى حقيقة الشيء التى هى خاصيته التى له ، وليست لغيره (٩٦) ، والتى لا يستطاع الوصول اليها بالشيء المعارض ، الذى ليس من الضروري أن يلزم الشيء بل يتصور مفارقتها .

ولا يمكن أن يكون للاسم الواحد غير معنى واحد ، اذ من الخطأ القول بأنه يدل على معانٍ لا نهاية لها ، لأنه يلزم عن ذلك أن لا يوجد

(٨٨) يقول الطوسى في شرحه على الاشارات والتبہات لابن سينا ج ١ ص ١٨٤ : « ال حد في اللغة المنع » ، ويقال للحاجز بين الشيئين حد . وحد الذى طرقة ، وانما يسمى الطرف حدا لأنه يمنع أن يدخل فيه تخرج أو يخرج عنه داخل . وايضا : المستصلى للفرالى ج ٣ ص ٢٢ (٨٩) معيار العلم ص ١٠٣ ، الاشارات والتبہات ص ٢٤٩ — ٢٥٠ ج ١ وشرح الطوسى عليها ص ١٨٤ .

(٩٠) مطلق أرسطو ج ٢ — كتاب الطوبى ص ٤٧٤ .

(٩١) تلخيص ما يبعد الظلمة ص ٤٢ ، وايضا : المستصلى ج ١ ص ١٤ .

(٩٢) دائرة المعارف الاسلامية — مادة حقيقة مجلد ٨ — عدد ١ ص ٢ — كتبها مكنونالد (الترجمة العربية) .

(٩٣) المطلق لابن سينا — ١ — المخطوط ص ١٧ .

(٩٤) المصنف السابق ص ٩٦ .

(٩٥) محقق الذكر ص ١٧ .

(٩٦) المستصلى ج ١ ص ٢٢ ، وايضا : شرح التعلواني على المعتلبد النسبة ص

للأسماء محدود إطلاقاً (٩٧) . لأن ما ليس له طبيعة محدودة لا ينحصر ، وما يدل على ما لا يتحصر لا يدل على شيء (٩٨) . فإذا أدرك الفرد شيئاً ما مفرداً ، أمكنه أن يضع اسماً واحداً لهذا الشيء المدرك (٩٩) .

وهذا انقول بين بنفسه . « وذلك أن من وضع اسماً يدل على معنى واحد ، فقد فهم أن هاهنا معنى واحداً ومن فهم أن هاهنا معنى واحداً ، أمكنه أن يضع لذلك المعنى اسماً يدل عليه ، وأما من لم يفهم معنى واحداً ، فليس يمكنه أن يضع اسماً أصلاً » (١٠٠) .

وإذا كان الحد انما يوجد بالحقيقة للجوهر . فإنه إذا انتفتت الحدود الدالة على الجوهر كانت الأشياء كلها أعراضاً (١٠١) . وانما يلزم من هذا انتفاء الجوهر ، لأنه ان لم يكن في الشيء صفة ضرورية ، كانت جميع الصفات أعراضاً ، ولم يكن هاهنا صفة جوهرية فترتفع الأمور الضرورية (١٠٢) . فهنا ترابط ضروري بين ماهية الشيء وجوهره ، والحد . فان أحد ما ينطلق عليه اسم الجوهر هو الحد . ولذلك نسميهم الفلاسفة — يقولون ان الحد يعرف جوهر الشيء (١٠٣) ، فكل ما عرف ماهية المشار اليه . أحق باسم الجوهر من المشار اليه . اذ من المستحيل أن تكون أواقي الجوهر وأسطقساته ليست بجوهر (١٠٤) . فان الشيء الذي هو سبب لأمر ما أخرى بذلك الأمر الذي هو له سبب . مثلاً ذلك : ان الشيء الذي هو بعينه علة للأشياء الحارة ، هو أحق باسم الحرارة . (١٠٥)

(٩٧) بحث النظر في المنطق ص ١٨ ، وأيضاً : تلخيص ما بعد الطبيعة ص ١٢ .

(٩٨) تفسير ما بعد الطبيعة ج ١ ص ٢٥٩ — ٣٦٠ .

(٩٩) المصدر السابق ج ١ ص ٣٦٠ .

(١٠٠) المصدر السابق ج ١ ص ٣٦٠ .

(١٠١) المصدر السابق ج ١ ص ٣٧٢ .

(١٠٢) المصدر السابق ج ١ ص ٣٧٢ .

(١٠٣) تلخيص ما بعد الطبيعة ص ٤٢ .

(١٠٤) المصدر السابق ص ١٢ .

(١٠٥) المصدر السابق ص ١٢ .

فالحادث يرتبط اذن بمبحث العلل ويؤدي اليه ، فلاننا حين نطلب
علة شيء ما ، فلا بد من ارتباط ذلك الطلب بتعريفه وحده وتمييزه عما
عداه .

...نما نود الإشارة أيضا الى أن تحليل ابن رشد للفقدي بلوقف
التكلمين والغزالي في هذا المجال ، يتصل بدراسته للبرهان فيما يذهب
ابن رشد . فاذا كان البرهان والحد الصحيح يجب أن يكون من الأمور
الضرورية اندائمة ، فبين أنه كما لا يمكن أن يكون علم ولا جهل لما ليس
بضروري ، بل ظن ، كذلك ليس يمكن أن يكون علم للأشياء التي يمكن
أن تكون بحال ، ويمكن أن تكون بخلافه (١٠٦) . إذ من شرط العلم
الحقيقي أن تكون النتيجة ضرورية . ولهذا يجب أن تكون مقدمات
البرهان ضرورية ، أي غير مستحيلة ولا متغيرة (١٠٧) . أي أنه إذا كان
كان واجبا في البرهان أن يكون ضروريا ، فالمقدمات واجب فيها أن تكون
ضرورية (١٠٨) .

وهذا ما يسعى اليه البرهان . « فلاننا نعلم الشيء علما حقيقيا في
الغاية متى علمنا الشيء لالامر عارض على نحو ما يعلمه الينوفسيتائون ،
بل متى علمناه بالعلة الموجبة ، وعلمنا أنها عليه ، وأنه لا يمكن أن يوجد
بدون تلك العلة (١٠٩) . فمالمنا العلم به وجودا لا يمكن أن يكون على جهة
أخرى (١١٠) . وهذا يرجع الى صدق المقدمة التي تقول : إن كل شيء
يصدق عليه اما الايجاب أو السلب ، فانه لا يلاهما الا
السوفسطائية » (١١١) .

واذا كان البرهان قياسا يقينيا ، فان هذا القياس يقيني يفيد علم

(١٠٦) تفسير ما بعد الطبيعة ج ٢ ص ١٨٥ - ١٨٦ .

(١٠٧) تلخيص البرهان ص ١٨٠ .

(١٠٨) المصدر السابق ص ١٨٥ .

(١٠٩) المصدر السابق ص ١٨٩ .

(١١٠) منطلق أرسطو - تحقيق الدكتور بدوي ج ٢ كتاب التحليلات الثانية (البرهان)

ص ٢١٢

(١١١) تلخيص البرهان ص ١٢٥ .

الشيء على ما هو عليه في الوجود بالعلة التي هو بها موجود ، اذ كانت تلك العلة من الأمور المعروفة لنا بالطبع (١١٣) .

واذا كان القياس البرهاني هو ما شأنه أن يفيد بهذا العلم الحقيقي ، فبين أنه يجب أن تكون مقدمات القياس البرهاني صادقة ، وأوائل ، وغير معروفة بحد أوسط ، وأن تكون علة النتيجة بالوجهين معا ، أى علة لعلنا بالنتيجة ، وعلة لوجود ذلك الشيء المنتج نفسه . وإذا كانت علة الشيء المنتج نفسه ، فيجب أن تكون مناسبة للأمر الذي يتبين بها فان هذه الحالة هي حالة العلة مع المعلوم (١١٤) .

فمن لا يعلم عن الشيء أنه ضروري بأمر ضروري ، فانه لا يعلم أنه ضروري بعلة ، لأن علة الأمر الضروري ضرورية (١١٥) .

وهذه العلة فيما يؤكد ابن رشد لا تكون عرضية للشيء ، بل ذاتية وعلى الدوام ، ولكل الشيء دون بعضه . « فأما ما معنى قولنا ان الشيء محمول على جميع الشيء ، فنعني به متى لم يكن المحمول موجودا لبعض الموضوع ، وبعض ليس بموجود ، ومتى لم يكن أيضا موجودا في وقت ما ، وفي وقت آخر غير موجود ، بل أن يكون لجميع الموضوع وفي جميع الزمان ، مثلا قولنا ان الانسان حيوان ، فان أى شيء وضع بأنه انسان فهو يوصف بالحيوانية » (١١٥) .

وبهذا تفترق المغلولات الذاتية عن المغلولات التي تحدث بالاتفاق . « فالمغلولات التي تحدث بالاتفاق اللازمة عنها بالذات ، مثل الموت الذي يشبع الذبح . وأما المغلولات التي لا تتبع عليها الا بالاتفاق وفي الأكل فهي العلة العرضية ، مثل أن يمشى انسان فيحدث برق ، فانه ليس مشى الانسان علة لوجود البرق ، وانما اتفق ذلك اتفاقا . وليس

(٢٣٢) المصدر السابق ١٧٦ .

(١١٣) المصدر السابق ص ١٧٦ .

(١١٤) المصدر السابق ص ١٨٦ .

(١١٥) المصدر السابق ص ١٨٠ - ١٨١ .

هكذا حال الموت التابع للذبح ، لأن حدوث الموت عن الذبح ضروري وليس بالاتفاق » (١١٦) • (راجع شكله رقم ٨٨)

وهذه الأشياء التي بالاتفاق لا تصلح أن تكون موضع برهان ، وذلك أن الأمر الذي بالاتفاق ليس ضروريا ولا على أكثر الأمر ، لكن يكون خارجا عن هذين • « وأما البرهان فهو على أحد هذين ، وذلك أن كل قياسي يكون إما بمقدمات ضرورية ، وإما بمقدمات هي على أكثر الأمر • فإن كانت المقدمات ضرورية فالنتيجة أيضا ضرورية ، وإن كانت على أكثر الأمر فالنتيجة أيضا هذه حالها • ولذلك إن كان ما هو بالاتفاق ليس هو على أكثر الأمر ولا هو ضروري أيضا ، فليس يكون عليه برهان » (١١٧) •

ولهذا لا بد من التفرقة بين العلم والظن • فالعلم يكون على طريق الكلي وبأشياء ضرورية ، والضروري لا يمكن أن يكون على خلاف ما هو عليه (١١٨) ، أما الظن فشيء غير ثابت (١١٩) • ولا يوجد إنسان يعتقد في ما لا يمكن أن يكون على خلاف ما هو عليه أن اعتقاده ظن ، لكن يرى أنه يعلم علما • وإذا كان الأمر على حال ، ويمكن أيضا أن يكون بخلافه ، فلا مانع حينئذ أن يظنه ظنا • فاذن مثل هذا الأمر قد يكون عليه ظن ، وأما على العلم الضروري فعلم (١٢٠) •

هذا بالإضافة إلى أن البرهان يتعلق بالنتائج الثابتة أبدا ، وفي هذا يكمن معنى الضرورة ، فالضروري هو الشيء الذي هو على حالة ما ولا يمكن أن يكون بخلافها (١٢١) • أي هناك ترابط بين الضروري

(١١٦) المصدر السابق ص ١٨١ ، وأيضا : المدخل لمناعة المنطق لابن مفلوس

ص ٦٩ - ٧٠ •

(١١٧) منطق أرسطو - تحقيق الدكتور بدوي - الكتاب التحليلات الثانية ص ٣٩٧ وأيضا

تفسير ما بعد الطبيعة ج ٢ ص ٧٢٧ ، ٧٢٨ •

(١١٨) منطق أرسطو كتاب التحليلات الثانية ص ٤٠٢ •

(١١٩) المصدر السابق ص ٤٠٢ •

(١٢٠) المصدر السابق ص ٤٠٣ •

(١٢١) تلخيص البرهان ص ٢١٥ •

نوعا المعلومات وعلاقتها بالبرهان

معلومات مرشبة تعتمد على المصادفة
(حدوث برق عند مشى الانسان)
(لا يمكن أن تكون مجالا للبرهان لأنها
ليست دائمة ولا اكرية)

معلومات ذاتية ضرورية
(الموت عن الذبح)
(يمكن أن تكون موضوعا للبرهان)

(شكل رقم ٨)

والجائهم ، لأن ذلك دائم كلى فهو ضرورى . فان ما لا ضرورة فيه وان
التفق وقوعه لا يمكن أن يكون متناولا لجميع الأشخاص التى وجدت
والتي يستتوجد بها يمكن أن يوجد (١٣٣) .

وهذا يدل على ثبات خصائص الأشياء والتي تصدر في فعلها عن
ضرورة . وهذا يتنافى مع البخت والاتفاق الذي لا يحدث لمكان غاية من
الغايات ولا شيء من الأشياء ولذلك كان حدوثه أقليا ، ولم يكن هذا
السبب معدودا في الأسباب المطلوبة ولا استعمل حدا أوسط في
البرهان (١٣٣) .

يفرض هذا بالفعل التى تدور مع معلولاتها وجودا وعدما ، وتوجد
في كل آن وزمان من ماض وحاضر ومستقبل بصورة لا تنفك عن معلولاتها
عدم انفكاك المحمول عن الموضوع له . « فعل الأشياء الموجودة مع
الأشياء الساتئة في الزمان الماضى والكائنة في المستقبل واحدة بعينها »
أعنى انها بعينها سبب للأمور الموجودة في الزمان المستقبل ، وهى التى
تجعل حدودا وسطى في البراهين . وهذه العلل موجودة مع الأمور
الموجودة وكائنه مع الأشياء الكائنة . فان كانت الكائنة في الماضى ففى
الماضى ، وان كانت في المستقبل فهى كائنة في المستقبل . وذلك أن علّة
الجمود في الماء هو نقصان الحرارة انذى يجعل حدا أوسط في وجود
الجمود للماء . فان كانت هذه العلّة موجودة بالفعل ، فان الجمود موجود
للماء بالفعل ، وكان بالقوة في الزمان المستقبل . وكذلك حال المعلول مع
هذه العلّة ، أعنى أنه أيضا متى وجد المعلول وجدت العلّة ، ان كان في
الماضى ففى الماضى ، وان كان في المستقبل ففى المستقبل (١٣٣) .

وهذا يحاول ابن رشد من زوايا عديدة نقد موقف المتكلمين . وإذا
كان الغزالي قد تابع المتكلمين في موقف أو أكثر من المواقف التى قالوا
بها ، فان ابن رشد قد وجد أن من واجبه نقد موقف الغزالي أيضا .

(١٢٢) شرح الطوسي على اشارات ابن سينا ج ١ (المنطقيات) ص ٢١٥ .

(١٢٣) تلخيص البرهان ص ٢٢٢ ، وايضا :

(١٢٤) تلخيص البرهان ص ٢٢٢ . Aristotle : Topics A 5, 102 b 4 .

وبعلنا نخون قد لاحظنا مدى الجهد الذى قام به فيلسوفنا ابن رشد
 فى نقده لآراء المتكلمين واتجاههم الذى لا يرتضيه ابن رشد لنفسه . انها
 آراء يعترضها الكثير من الشكوك والاختفاء . واتجاههم يرى ابن رشد
 أنه لابد من تجاوزه والصعود الى البرهان الذى يعد أعلى مراتب اليقين
 لأنه نابع من العقل . واذا وقفنا عند حدود الجدل عند المتكلمين ، فمعنى
 هذا أننا أخطأنا الطريق الذى يؤدى الى اقناع العامة (الطريق الخطأى)
 كما أن الفلاسفة لا يرتضون لأنفسهم الوقوف عند هذا الاتجاه الكلامى
 لأنه يعد أقل مرتبة من المسالك البرهانية الذى لابد أن يلتزم به
 الفيلسوف ، واذا خرج عنه فلا مفر من نقده كما يرى ابن رشد ، وعلى
 أساس هذه الفكرة يوجه ابن رشد نقده لفيلسوف مشرقى هو ابن سينا ،
 وهذا هو موضوع الفصل القادم ، وسنرى فيه كيف ينتقل ابن رشد من
 نقده لمفكرين يدخلون فى إطار الدائرة الكلامية ، الى نقد لمفكر يعد
 دخلا أساسا فى الدائرة الفلسفية .

الفصل السادس

موقف ابن رشد النقدي من فلسفة ابن سينا :

- اهتمام ابن رشد بنقد فلسفة ابن سينا •
- التمييز بين آراء أرسطو وآراء ابن سينا •
- أوجه التقاء بين الفلسفة السينية واللسنة الرشدية •
- وقوع ابن سينا في بعض المقدمات الكلامية الجدلية •
- موقف ابن رشد من آراء لابن سينا ومنها :

١ — دليل الممكن والواجب •

٢ — الفيض أو الصدور •

٣ — مبادئ العلم الطبيعي •

٤ — القوة الوهمية •

تقديم

إذا كانت الفصول السابقة قد بينت لنا كيف اختلف منهج ابن رشد
 انفسى البرهاني ، عن منهج المتكلمين الجدلي ، فان موضوع هذا
 الفصل تحليل موقف ابن رشد النقدي كفيلسوف من فيلسوف من فلاسفة
 المشرق العربي وهو ابن سينا . انه نقد فيلسوف لفيلسوف . وسيتبين
 لنا كيف اختلف ابن رشد مع ابن سينا في كثير من الآراء التي قال بها
 الفيلسوف المشرقي ، سواء كانت آراء غير جوهرية ، أو كانت آراء
 تتعلق بأساس المشكلات التي بحث فيها كل من الفيلسوفين . ان ابن
 رشد اذا كان قد أنصف ابن سينا ووافق على بعض الآراء التي قال
 بها ، فانه اختلف معه اختلافا جذريا ورئيسيا وجوهريا حول بعض
 الآراء التي قال بها وخاصة تلك الآراء التي تتعلق بتدليل ابن سينا على
 وجود الله تعالى عن طريق التمييز بين الممكن والواجب ، والتي تتعلق
 بذهاب ابن سينا الى القول بالفيض أو الصدور كحل من جانبه للعلاقة
 بين الواحد والكثرة .

« وأما الأقاويل البرهانية ففي كتب القدماء الذين كتبوا في هذه الأشياء وبخاصة في كتب الحكيم الأول لما أثبتته في ذلك ابن سينا وغيره ممن ينسب إلى الإسلام أن ألفى له شيء من ذلك ، فإن ما اثبتوا من هذا العلم هو من جنس الأقاويل الظنية لأنها من مقدمات عامة لخاصة أى خارجة من طبيعة المفهوم عنه » .
(ابن رشد : تهافت التهافت ص ٨١)

« ومن العدل أن يأتي الرجل من الحجج لخصومه بمثل ما يأتي لنفسه أعنى أن يجهد نفسه في طلب الحجج لخصومه كما يجهد نفسه في طلب الحجج لمذهبه ، وأن يقبل لهم من الحجج ، النوع الذي يقبله لنفسه »
(ابن رشد : تهافت التهافت ص ٥٩ - ٦٠)

موقف ابن رشد النقدي من فلسفة ابن سينا

أولا : تمهيد : اهتمام ابن رشد بنقد فلسفة ابن سينا (نقد فيلسوف لفيلسوف) :

عرضنا في الفصول السابقة موقف ابن رشد النقدي من كثير من الآراء التي قال بها المتكلمون من الأشاعرة على وجه انضوص . وإذا كنا قد ركزنا على الأشاعرة ، فإن سبب ذلك أن ابن رشد اهتم أساسا بنقد آرائهم نظرا لاختلاف المذهب ، واختلاف الآراء أيضا بينه وبين هؤلاء الأشاعرة .

أما المعتزلة فإن ابن رشد لم يعرض لآرائهم الا في مواضع قليلة إذا قارناها بالمواضع التي عرض فيها للأشاعرة وفكرهم ، بالإضافة الى أن الدارس لآراء ابن رشد يجد أن بعض آرائه تتفق مع ما انتهى اليه المعتزلة من آراء ، وإن كان منهجه يختلف اختلافا يكاد يكون جذريا عن منهج المعتزلة كما سبق أن أوضحنا .

وإذا كان ابن رشد الذي يعد عددا لدودا للأشاعرة ، قد اهتم بنقد آرائهم في كثير من المجالات التي اهتموا بدراستها ، بل نكاد نقول ، أنه ما من رأى من الآراء التي قال بها الأشاعرة حول المشكلات التي التي بحثوا فيها ، سواء كانت مشكلات يسودها الطابع الالهي ، أو مشكلات تتعرض للجانب الانساني من بعض زواياه ، نقول إذا كان ابن رشد قد اهتم بنقد الأشاعرة نقدا عنيقا شاملا ، فإنه لم يقتصر على ذلك ، بل اهتم أيضا بنقد آراء واتجاهات مفكرين عبروا في آرائهم عن الاتجاه الكلامي الأشعري والاتجاه الصوفي معا كالغزالي ، كما نقد أيضا آراء فلاسفة سبقوه في المشرق العربي كالفارابي وابن سينا ، وإن كان اهتمامه بنقد آراء ابن سينا ، أكثر من اهتمامه بنقد آراء الفارابي . وقد يكون سبب ذلك أن ابن سينا هو الفيلسوف الذي ركر الغزالي هجومه عليه . صحيح أن الغزالي يهاجم آراء الفلاسفة ، كما يتضح

من عنوان كتابه « تهافت الفلاسفة » ، ولكن الدارس لهذا الكتاب يجد أن الغزالي يركز أساسا على نقد آراء ابن سينا ، بل أن الغزالي إذا حكي في كتابه « تهافت الفلاسفة » ، رأيا للفلاسفة ، قبل أن أقوم بنقده وهدمه ، فإنه ينقل هذا الرأي في أغلب الأحيان عن ابن سينا . ومن هنا كان مخطئا - فيما يرى ابن رشد - حين سعى كتابه « تهافت الفلاسفة » وكان الأجدر به أن يسمى كتابه تهافت الفلارابي مثلا أو تهافت ابن سينا وهكذا .

لقد وجد ابن رشد أن الغزالي قد أخطأ حين أخذ عن ابن سينا رأيا أو أكثر من الآراء الفلسفية ، ونسبها إلى الفلاسفة ومنهم أرسطو . ومن هنا وجد ابن رشد أن من واجبه نقد الآراء السيتوية التي يختلف معها ، وحتى يميز على الأقل بين فلسفة أرسطو من جهة وفلسفة ابن سينا من جهة أخرى ، وهذا ما لم يفعله الغزالي حين استقى آراء أرسطو من خلال ما كتب ابن سينا .

ابن رشد اذن يعلم تماما أن ابن سينا لم يفهم في بعض مواضع فلسفته مذهب أرسطو كما ينبغي أن يكون المفهم ، ولم يدرك بعض أبعاد لفلسفة الأرسطية كما ينبغي أن يكون الإدراك .

بل إن ابن سينا خلط في بعض مواضع من مذهبه الفلسفي بين الفلسفة الأرسطية وفلسفة أفلاطون ، ونسب لأرسطو آراء لم يقل بها . ولعل سبب ذلك أن ابن سينا وقع في مشكلة كتبت « أثولوجيا أرسطو ظالمين » ، ذلك الكتاب الفخى نسب إلى أرسطو خطأ ، في حين أنه يعد أثرا أفلاطونيا لأنه مقتطفات من التاسوعة الرابعة والتاسوعة الخامسة والتاسوعة السادسة من تصانيف أفلاطون .

وما وقع فيه ابن سينا من خطأ ، وقع فيه قبله الفارابي فيلسوف المشرق العربي ، وهذا يتضح من قيامه بالتوفيق بين فلسفة أفلاطون

ونقطة. أرسطو ونسبة آراء لأرسطو لم يقل بها . وكل ذلك نجده في كتابه « الجص بين رأيي الحكيمين أفلاطون الالهى وأرسطو » (١) .

أراد ابن رشد نظرا لما وجد من أخطاء عند الفارابي وعند ابن سينا على وجه الخصوص ، تخلص فلسفة أرسطو من العناصر الدخيلة عليها ، بمعنى أنه يريد أن يقدم مذهب أرسطو الى العالم الاسلامي خاليا من أخطاء بعض الشراح والمفسرين والفلاسفة وتأويلاتهم التي جانبوا فيها الصواب .

والواقع أن نقد ابن رشد لابن سينا لا يقل أهمية عن نقده للغزالي ، بل يعد في الواقع أكثر أهمية من نقده للغزالي ، وخاصة اذا وضعنا في الاعتبار أنه نقد فيلسوف لفيلسوف أما بالنسبة للغزالي ، فانه نقد فيلسوف لمتكلم أشعري صوفي .

ولكننا للأسف الشديد أصرنا في الكشف عن ردود ابن رشد على الغزالي ، تلك الردود التي تظهر في كتاب تهافت التهافت الذي قام ابن رشد قيه بالرد على كتاب تهافت الفلاسفة ، ولكننا لم نهتم اهتمام كبيرا بتحليل أوجه نقد ابن رشد للفيلسوف ابن سينا .

قلنا ان ابن رشد اذا كان ينقد ابن سينا ، فان الهدف من ذلك لم يكن مجرد نقد آراء هذا الفيلسوف ، بل ان الهدف أيضا بيان الأخطاء التي وقع فيها خصمه الغزالي الذي اعتمد في أحيان كثيرة على فهم ابن سينا لأرسطو ، ولم يرجع الى مذهب أرسطو من خلال كتبه .

نقول هذا ونؤكد على القول به . واذا شاء الدارس أن يتأكد مما نقوله الآن فعليه المقارنة بين كتاب مقلصد الفلاسفة وكتاب تهافت الفلاسفة للغزالي من جهة وكتاب النجاة ورسالة أضحية في أمر المعاد لابن سينا . وسيتبين له أن الغزالي اعتمد أساسا في فهمه وروايته لآراء أرسطو ، على ما كتبه ابن سينا وذلك في كثير من المواضع .

(١) راجع الفصل الثاني من كتابنا : « ثورة العقل في الفلسفة العربية » من ص ٨١ الى

ابن رشد اذن ينقد الغزالي لاعتماده في فهم أرسطو على ما كتب ابن سينا . وهذا ان دلنا على شيء ، فانما يدلنا على أن ابن رشد طبقا لنهجه النقدي ، يريد التمييز بين فلسفة أرسطو وفلسفة ابن سينا .

وهذا الاتجاه من جانبه يعد قاعدة منهجية غاية في الدقة ، ويجب أن نلتزم بها ، بمعنى أننا اذا أردنا دراسة آراء فيلسوف ما ، فانه لا مفر من الرجوع الى ما كتبه الفيلسوف نفسه ، ولا نعتمد اعتمادا كلياً على فهم الشراح لهذا الفيلسوف ، بل ان فهم الشراح يجب أن يكون في مرتبة ثانوية لافي المرتبة الأولى .

ان ابن رشد يذهب الى أنه اذا نسب اتهام من الاتهامات الى الفلسفة ، فينبغي أن ينسب الى المصدر الحقيقي الذي كان باعثاً عليه . وهو يقصد بذلك ابن سينا على وجه الخصوص (١) . اذ أن القصور في الحكمة انما نتج عن أن الغزالي لم ينظر الى رأى أرسطو إلا من خلال ابن سينا (٢) .

ابن رشد اذن ينقد ابن سينا في هذا المجال ، لأنه يعترف أن بعض الأخطاء التي وقع فيها الغزالي ، انما كان مصدرها خلطه بين آراء أرسطية وآراء سينية .

بيد أن نقد ابن رشد لم يقتصر على هذا المجال فقط ، بل انه نظرا لحسه النقدي ، ينقد ابن سينا في كثير من آرائه سواء في المجالات الالهية أو المجالات الطبيعية ، كما ينقده في كثير من التفريعات والمواضع الجزئية .

واذا كان ابن رشد لا يدع فرصة تفوت دون أن ينقد فيها هذا انفيلسوف المشرقى ، ويقدم بدحض آرائه (٣) فانه ليس معنى ذلك ،

Dahcm (P : Le System3 du monde Tome TV p 501, and
E. Renan : Averroes et l'Averroisme p. 89

(١) ابن رشد : تهافت التهافت ص ٦٧ ونشر أيضا : كتابنا : النزعة العقلية في فلسفة ابن رشد ص ٤٧ - ٤٨ .

E. Renan : Averroes et l'Averroisme p. 58-59. (٢)

أن آراء ابن رشد تختلف في كل المجالات عن الآراء السينوية • صحيح أنه اختلف مع ابن سينا في العديد من الآراء ، ولكننا يجب أن نضع في اعتبارنا أن فيلسوفنا ابن رشد تتفق بعض آرائه مع الآراء التي سبق لابن سينا أن قال بها •

بل إن ابن رشد في الوقت الذي حرص فيه على نقد ابن سينا ، كان مدافعا عنه ضد الغزالي ، اذا وجد أن الغزالي قد أخطأ في فهم فلسفة ابن سينا •

فاذا رجعنا الى كتاب تهافت التهافت لابن رشد ، وجدنا أن ابن رشد حين كان يقوم بالرد على الغزالي الذي كثر الفلاسفة في رأيه حول العلم الالهي ، نقول ان ابن رشد من خلال عباراته وتفسيراته لرأي ابن سينا كان مدافعا الى حد كبير عنه •

فهو يقول : ان ابن سينا قد قصد الجمع بين القول بأنه تعالى لا يعلم الا ذاته ، ويعلم سائر الموجودات بعلم أشرف مما يعلمها به الانسان ، اذ كان ذلك العلم هو ذاته ، وذلك بين من قوله ان علمه بنفسه وبغيره بل بجميع الأشياء هو ذاته ، وان كان لم يشرح هذا المعنى كما شرحناه (٥) •

هذه العبارة ان دللتنا على شيء ، فانما تدلنا على أن ابن رشد رغم حرصه على نقد آراء ابن سينا ، الا أنه اذا وجد أن خصمه الغزالي قد أخطأ في فهم مقصود ابن سينا فانه يجد من واجبه بيان حقيقة رأي ابن سينا الذي أخطأ الغزالي في فهمه •

يضاف الى ذلك أن آراء ابن رشد حول مشكلة الخير والشر على سبيل المثال تتفق في أكثر جوانبها مع ما سبق أن قال به ابن سينا •

فاذا رجعنا الى كثير من كتب ابن سينا كالشفاء والنجاة والاشارات والتنبهات وجدنا أن ابن سينا طبقا لمذهبه في المتقاول ، وأنه ليس في

(٥) تهافت التهافت ص ٨٧ وانظر أيضا في هذا المعنى ص ١٠٩ من هذا الكتاب •

الامكان أبدع مما كان ، يغلب الخير على الشر ، ويفسر وجود الشرور على أنها تنسل الأقل لا الأكثرى أو الدائم ، وذلك على العكس من الخيرات التى تمثل الأكثرى . فجميع الأشياء الطبيعية تتجه نحو الغاية والخير بحيث لا يتم عنها شئ جزافا ومصادفة .

وعلى أساس هذه الفكرة فسر ابن سينا وجود الشر فى الموجودات . يقول ابن سينا : « قالشر فى أشخص الموجودات قليل ، ومع ذلك فإن وجود الشر فى الأشياء ضرورة تابعة للحاجة الى الخير ، فإن هذه العناصر لو لم تكن بحيث تتضاد وتتفعل فى الغالب ، لم يمكن أن تكون عنها هذه الأنواع الشريفة ، ولو لم تكن النار منها بحيث إذا تأدت بها صادمات الواقعة فى مجرى الكل على الضرورة الى ملاقة رداء رجل ريف ، وجب احتراقه ، لم تكن النار منتفعا بها النفع العام ، فوجب ضرورة أن يكون الخير الممكن فى هذه الأشياء انما يكون خيرا بعد أن يمكن وقوع مثل هذا الشر عنه ومعه ، فافاضة الخير لا توجب أن يترك الخير الغالب لشر ينذر ، فيكون تركه شرا من ذلك الشر » (٦) .

هذا ما يراه ابن سينا ، فإذا قارنا هذا الرأى بما يذهب اليه ابن رشد ، وجدنا تأثرا كبيرا من جانب ابن رشد بابن سينا . إذ أن ابن رشد يرى أن العالم يتجه فى جملة نحو الخير . فالنار مثلا — فيما يقول ابن رشد — قد خلقت لما فيها من قوام الموجودات التى ماكان يصح وجودها لولا وجود النار ، لكن عرض عن طبيعتها أن تنفسد بعض الموجودات . وإذا ما قارنا بين ما يعرض عنها من الفساد الذى يبعد شرا ، وبين ما يعرض عنها من الوجود الذى يعد خيرا ، كان وجودها أفضل من عدمها ، فكانت بذلك خيرا (٧) .

معنى هذا أن ابن رشد فى بعض جوانب فلسفته يتفق مع ابن سينا فى الآراء التى ذهب اليها ، وإن كنا نجد اختلافا بين منهج كل

٦. ابن سينا : الشهاد — الإلهيات — الجزء الثانى ص ٤١٧ — ٤١٨ . وانظر أيضا

كتلينا : الفلسفة الطبيعية عند ابن سينا من ص ١٧٩ حتى ص ١٨٢ .

٧. ابن رشد : منهاج الأدلة فى عقائد الملة ص ٢٣٧ .

منهما ، موصولة لذا موضعنا في الاعتبار أن ابن سينا — كما سيين لنا ابن رشد — قد وقع في مقدمات كلامية جدلية .

فلشارتتنا الموجزة الآن الى مشكلة الخير والشر تبين لنا اتفاق الفيلسوفين الى حد كبير . وما يقال عن الخير والشر يقال عن مجالات فلسفية أخرى . فكل منهما يقول بقدوم العالم ، وكل منهما يقول بالخلود النفساني لا الجسماني ، وكل منهما يوحد بين الذات والصفات كما فعل المعتزلة .

هذه جوانب لا بد أن نضعها في اعتبارنا قبل أن نكشف عن نقد ابن رشد لبعض الآراء الاسينوية . ويبدو لنا أن ما أدى بابن سينا الى الوقوع في أخطاءها أخذها عليه ابن رشد ، تتمثل أولا في تأثره بمقدمات كلامية وتتمثل ثانيا في تأثره ببعض أبعاد صوفية وخاصة في كتابه الاشارات والتبجيحات وتتمثل ثالثا في نسبته الى أرسطو آراء لم يقل بها ، بل قال بها فلاسفة آخرون كالفولطين .

هذه أمور ثلاثة يبدو لنا أنها كانت مؤدية الى نقد ابن رشد لابن سينا ، ودليلنا على ذلك أننا لا نجد واحدة منها في مذهب فيلسوفنا ابن رشد .

نوضح ذلك بالقول بأنه في الوقت الذي تأثر فيه فيلسوف المشرق ابن سينا بمقدمات كلامية ، فإن ابن رشد كان على العكس من ذلك متأثرا بمقدمات برهانية ومن هنا اختلف مع الأساعرة اختلافا كبيرا ، كما سبق أن بينا ذلك في الفصول السابقة .

وأذا كان ابن سينا قد تأثر ببعض الآراء الصوفية (٨) ، فإن ابن رشد — كما سنرى — كان على العكس من ذلك تماما . حريصا على رفض للطريق الصوفي حتى يغلى من شأن العقل . ففرق وفرق كبير بين فيلسوف يؤمن بالعلاقات الضرورية بين الأسباب والمسببات ، وفيلسوف

(٨)راجع الفصل الذي كتبناه عن التصرف عند ابن سينا في كتابنا « ثورة العقل في الفلسفة العربية » من ص ١٦٥ الى ص ٢٥٤ . وخاصة الجزء المتعلق بأفلاق انماريين وغرائب العالم .

يتحدث في بعض كتبه عن غرائب الأعمال والسحر والطلسمات التي لا تخضع كلها لقوانين العقل وقوانين الوجود .

وإذا كان ابن سينا قد تأثر ببعض الآراء الأفلوطينية ، بحيث مزجها بفلسفة أرسطو فإن ابن رشد كان على العكس من ذلك . اننا لانجد في الفلسفة الرشدية هذا المزج ، أو هذا الخطأ الذي وقع فيه ابن سينا

ثانيا : آراء لابن سينا وموقف ابن رشد منها :

بعد هذا التمهيد الذي بينا فيه أهمية البحث في موقف ابن رشد النقدي من الفلسفة السينوية ، نود الإشارة إلى مجرد نماذج من هذا النقد حتى ندلل على ما سبق أن أثرنا إليه ، وهو أن المنهج النقدي عند فيلسوفنا الأندلسي ، يقوم على أسس دقيقة محددة ، من بينها تعاطفه مع الفلسفة الأرسطية في كثير من المجالات الفلسفية التي بحث فيها ، بالإضافة بطبيعة الحال إلى محاولته الانتصار للعقل ، بحيث إذا وجد رأيا من الآراء لا يقوم على أساس عقلي ، فإنه يجد من واجبه الكشف عن الأخطاء والتناقضات الموجودة في هذا الرأي أو ذاك من الآراء التي قال بها ابن سينا وكان فيها مبتعدا عن العقل .

(١) دليل الممكن والواجب :

هذه لنا ابن سينا دليلا على وجود الله تعالى ، هو دليل الممكن والواجب (١) ، وقد ذهب فيه إلى أن كل ممكن الوجود بذاته ، إنما يوجد

(١) يعتقد ابن سينا عملا في كتاب النجاة (القسم الالهي) يحدد فيه معاني السواجب ومعاني الممكن . ويقول في هذا الفصل : ان الواجب الوجود هو الموجود الذي متى فرض غير موجود عرّض منه محال ، وان الممكن الوجود هو الذي متى فرض غير موجود أو موجودا لم يعرّض منه محال . والواجب الوجود هو الضروري الوجود والممكن الوجود هو الذي لا ضرورة فيه بوجه أي لاني وجوده ولا في عدمه . ثم ان الواجب الوجود قد يكون واجبا بذاته وقد لا يكون بذاته . أما الذي هو واجب الوجود بذاته فهو الذي لذاته لا لشيء آخر أي شيء كان يلزم محال من فرض عدمه . وأما الواجب الوجود لأبذاته فهو الذي لو وضع شيء مما ليس هو ، صار واجب الوجود ، مثلا ان الأربعة واجبة الوجود لا بذاتها ولكن عند فرض اثنين واثنين ، ولكن عند فرض التواء القوة الناعلة بالطبع والقوة المنعطة بالطبع ، أعنى الحرارة والمحترقة .

عن واجب الوجود بذاته ، أى لا بد لممكن الوجود من علة تفرجه من العدم الى الوجود . ولا يجوز أن تكون علة نفسه ، لأن العلة تتقدم على المعلول بالذات ، فيجب أن تكون علة غيره (١٠) .

ونود أن نشير الى أن فيلسوفنا ابن سينا قد توصل الى دليله بالذهاب الى ان الامور الثنى تدخل في الوجود تحتل في العقل الانقسام الى قسمين ، فيكون منها ما اذا اعتبر بذاته لم يجب وجوده ، اذ من الظاهر أنه لا يمتنع أينما وجوده ، والا لم يدخل في الوجود ، وهذا الثنى هو في حيز الامكان ، ويكون منها ما اذا اعتبر بذاته وجب وجوده .

فواجب الوجود بذاته ، واجب انوجود من جميع جهاته . ولا يمكن أن يكون وجوده مكافئا لوجود آخر ، فيكون كل واحد منهما مساويا للآخر ويقتلا زمان .

ان واجب الوجود ، على العكس من ممكن الوجود ، يعد الموجود الذى متى فرض غير موجود ، عرض عنه محال . أما ممكن الوجود — كما سبق أن أشرنا — فهو الذى متى فرض موجودا أو غير موجود لم يعرض عنه محال ، أى أن الممكن ما يستوى وجوده وعدمه ، والواجب هو الضرورى الموجود الذى يترتب على عدمه ، عدم كل موجود (١١) .

فما يجب بغيره لا بد أن يكون وجوده بالذات متأخرا عن وجود ذلك الغير ومتوقفا عليه (١٢) . اذ لكل ممكن الوجود بذاته علة في وجوده أقدم منه ، لأن علة أقدم في الوجود بالذات من المعلول .

ان واجب الوجود لا يشارك شيئا من الأشياء في ماهية ذلك الشيء .

(١٠) الايهات من الشفاء لابن سينا جزء ١ ص ٢٧ ، والنجاة لابن سينا (قسم الايهات) ص ٢٢٨ ، المعبر في الحكمة للبغدادى جزء ٢ ص ٢٢ ، الاشارات والتنبهات (القسم الاخير) ص ٤٧٢ — ٤٨٧ ، تعليق د . محمد ثابت الفندى على مادة ابن سينا بدائرة المعارف الاسلامية — مجلد ١ عدد ٤ ص ٢٠٨ ، O' leary : Arabic thought and its place in history P. 178 , E. gilson : History of Christian philosophy P. 207.

(١١) ابن سينا : الشفاء (الايهات) جزء ١ ص ٢٧ ، النجاة (القسم الاخير) ص ٢٢٨ (١٢) رسالة العروس لابن سينا — مجلة الكتاب — مجلد ١١ شهر أبريل سنة ٥٢ ص

لأن ماهية كل ما سواء تقتضى إمكان الوجود (١٣) • فهو لا يشارك شيئاً من الأثياء فى معنى جنسى ولا نوعى ، فلا يحتاج إذن الى أن ينفصل عنها بمعنى فصلى أو عرضى : بل هو منفصل بذاته ، فذاته ليس لها حد ، إذ ليس لها جنس ولا فصل ، ولا تنقسم فى المعنى فى الكم (١٤) •

وهذه الصفات نشأت عن تحليل معانى الممكن والواجب • فإن كل وجود للشيء إما واجب وإما غير واجب • فالواجب هو الذى يكون لسه دائماً • وكل ممكن الوجود بذاته لا يخلو فى وجوده إما أن يكون عن ذاته أو عن غيره ، أو لا عن ذاته ولا عن غيره ، وما ليس له وجود لا عن ذاته ولا عن غيره ، فليس له وجود • وليس لممكن الوجود بذاته وجود عن ذاته ، والا وجبت ذاته عن ذاته ، فوجوده إذن عن غيره ، ووجوده عن غيره معنى غير موجود فى نفسه (١٥) •

• فلا شك أن هنا وجوداً • وكل وجود إما واجب أو ممكن • فإن كان واجباً ، صح وجود الواجب وهو المطلوب • وإن كان ممكناً ، فهذا الممكن ينتهى وجوده الى واجب الوجود (١٦) • أى أن كل موجود إما أن يتعلق وجوده بغير ذاته بحيث لو قدر عدم ذلك الغير انعدمت ذاته ، وإما أن لا تتعلق ذاته بغيره ألبتة ، بل لو قدر عدم كل غيره له ، لم يلزم عدمه ، بل ذاته كافية لذاته • والأول هو الممكن والثانى هو الواجب (١٧) •

فما حقه فى نفسه الامكان ، لا يصير موجوداً من ذاته • إذ ليس وجوده عن ذاته أولى من عدمه من حيث هو ممكن • فإن صار أحدهما

(١٣) الاشارات والتنبهات ص ٤٧٧ ، عيون الحكمة ص ٥١ وأيضاً النجاة ص ٢٣٠ •

(١٤) الاشارات والتنبهات القسم الاول ص ٤٧٣ — ٤٨٧ ، معالم أصول الدين للرازى

ص ١٢ — ١٤ ، وأيضاً : الرسالة النوروزية ضمن « تسع رسائل فى الحكمة لابن سينا ص ٩٤ ،

(١٥) عيون الحكمة لابن سينا ٤٨ — ٤٩ •

(١٦) النجاة ص ٢٣٥ •

(١٧) • بمقصد الفلسفة للفرافى ص ٥٣ — ٥٤ ، معيار العلم للفرافى ص ٢٤٣ — ٢٤٧ •

شرح الغفرانى على المعائد النسبية ص ٢٠٢ — ٢٠٣ ، التعريفات للبرجاني ص ٣٢٣ •

محمل انكار المتكلمين والمتأخرين للرازى ص ١٠٨ ، المسائل الخمسون فى أصول الكلام للرازى ،

ضمن مجموعة الرسائل ص ٣٤١ ، رسالة التوحيد لمحمد عبده ص ٢٧ — ٣١ ، الأريجون

للازى ص ٨٣ — ٨٦ ، وأيضاً : الطبيعة وما بعد الطبيعة ليوست كرم ص ١٥١ — ١٥٢ •

أولى ، فلحضور شيء أو غيبته • فوجود كل ممكن هو عن غيره (١٨) ، ولا يمكن أن يمر ذلك الى غير نهاية لا متناهي الدور والتسلسل ، بل لابد من الانتهاء الى علة أولى بالاطلاق ما هيته عين وجودها • وهذه العلة لا نستطيع أن نتمثلها معدومة ، لأن ماهيتها الوجود نفسه ، ولأنها مبدأ كل موجود • فالتمييز بين ماهية الشيء ووجوده يؤدي الى التمييز بين الممكن والواجب (١٩) •

ولاشك أن هذا الدليل الذي تأثر فيه ابن سينا بالفارابي ، يعتمد على تحليل معاني الممكن والواجب والتفرقة بينهما ، بمعنى أن العالم كان في مرحلة الامكان قبل أن يوجد ، وإذا وجد صار واجب الوجود بغيره ، أما الله فهو واجب الوجود بذاته • (راجع شكل رقم ٩)

وهكذا حاول ابن سينا أن يقيم عليه الذات الالهية على أساس تفرقته بين الممكن والواجب (٢٠) •

هذه هي الفكرة التي يعتمد عليها ابن سينا • أما ابن رشد فانه بناء على المنهج النقدي الذي يسير عليه ، يهتم بالكشف عن أوجه النقص في هذا الدليل •

نقد عرض ابن رشد لدليل ابن سينا في كثير من كتبه المؤلفه والشارحة ، وذلك قبل أن ينتقل الى نقده •

ويبين لنا ابن رشد أن دليل ابن سينا يتفق مع مقدمة الجوينقي المفكر الأشعرى القائلة بأن العالم بجميع ما فيه جائز أن يكون على مقابل ما هو عليه ، حتى يجوز مثلا أن يكون أصغر مما هو عليه أو أكبر مما هو عليه (٢١) • ومرد ذلك ذهابه الى أن كل موجود ما سوى الفاعل

(١٨) الاشارات والتبهيات لابن سينا ج ٢ (الايهات) ص ٤٢٧ - ٤٢٩ •
 (١٩) تعليق الدكتور محمد ثابت اللندي على مادة ابن سينا ص ٢٠٨ - دائرة المعارف الإسلامية - الترجمة العربية مجلد ١ عدد ٤ •
 E. Renan : Averroes et l'Averroisme P. 89. (٢٠)
 (٢١) ابن رشد : مناهج الآلة في مقادير الله ص ١٤٤ •

إذا اعتبر بذاته ، ممكن وبإسار وبغيره هذه الجائزات بصنفين تصنف جائز باعتبار فاعله ، وصنف واجب باعتبار فاعله يمكن باعتباره ذاته ، والواجب بجميع الجهات هو الفاعل الأول (٣٢) .

ابن رشد اذن يبين لنا كيف يتفق هذا الدليل في بعض جوانبه مع دليل المتكلمين (٣٣) . فهو يذهب في تهافت التهافت الى أن المتكلمين يرون أنه من المعلوم بنفسه أن الموجود ينقسم الى ممكن وضروري ، كما يتنوع أن الممكن يجب أن يكون له فاعل ، وإن العالم بأسره ليسا كان ممكناً فلا بد أن يكون الفاعل له واجب الوجود (٣٤) .

وهذا الاعتقاد وإن كان قولاً جيداً ليس فيه كذب قطعاً يقول ابن رشد (٣٥) ، إلا أن الخطأ يكمن في قولهم بأن العالم بأسره يعد ممكناً فإن هذا ليس معروفاً بنفسه (٣٦) .

ونود أن نشير الى أن فيلسوفنا ابن رشد يبين لنا أن هذا الدليل دليل الممكن والواجب ، لم يقل به الفلاسفة القدماء ، بل إن ابن سينا هو أول ما نقله عن الفلاسفة على أنه طريق أفضل من طريق القبيح (٣٧) ، اذ زعم أنه نشأ عن تحليل جوهر الموجود ، أما طريق الهندية فقد نشأت عن تحليل الأعراض التابعة للمبدأ الأول ، وأعني بهذا أنه إذا كان قد استدل على وجود واجب الوجود من تحليل طبيعة الممكن والواجب والفرقة بينهما ، فإن القدماء حاولوا اثبات موجود ليس بجسم هو منهذا للكل ، من أمور متأخرة وهي المحركات والزمان (٣٨) .

وإذا كان ابن سينا قد أراد تعميم هذه القضية ، وجعل المعلوم من

(٣٢) المصدر السابق ص ١٤٥ ، ١٤٦ ، وايضاً : تهافت التهافت ص ٧٢ .

(٣٣) ابن رشد : تهافت التهافت ص ٧٢ . ويقول ابن رشد : ان هذا الاعتقاد هو

اعتقاد المعتزلة قبل الاشاعرة .

(٣٤) ابن رشد : تهافت التهافت ص ٧٢ .

(٣٥) ابن رشد : المصدر السابق ص ٧٢ .

(٣٦) ابن رشد : المصدر السابق ص ٧٢ .

(٣٧) تهافت التهافت ص ٧٢ .

(٣٨) المصدر السابق ص ١٠٣ .

اقسام الموجودات عند ابن سينا



(شكل رقم ١)

الممكن ما له علة ، فإن القسمة لا تنتهى به الى ما أراد . اذ قسمة الموجود أولا الى ما له علة ، والى ما لا علة له ، ليس معروفا بنفسه (٢١) ، أى ليس واضحا ولا يقينيا . فان فهمنا منه الممكن الحقيقى ، أفضى الى ممكن ضرورى ، ولم يفض الى ضرورى لا علة له . وان فهمنا من الممكن ما له علة ، وهو ضرورى ، لم يلزم عن ذلك أن ما له علة فله علة ، وأمكن أن يخضع أن تلك لها علة ، وأن ذلك الى غير نهاية ، فلا ينتهى الأمر الى موجود لا علة له ، وهو ما يطلق عليه « واجب الوجود » .

فيجب ألا نفهم من الممكن الذى وضعه بازاء ما لا علة له ، الممكن الحقيقى . اذ أن هذه الممكنات هى التى يستحيل وجود العلل فيها الى غير نهاية . واذا أراد بالممكن ما له علة من الأشياء الضرورية ، فإنه لا يثبت بعد ، كون ذلك مستحيلا بالوجه الذى تبين فى الموجودات الممكنة بالحقيقة ، ولا يتبين أيضا أن هاهنا ضروريا يحتاج الى علة فلا بد أن ينتهى الأمر الى ضرورى بغير علة (٢٢) .

فدليل ابن سينا اذا أريد له أن يخرج مخرج برهان ، لابد أن يكون على هذه الصورة : الموجودات الممكنة لابد لها من علل تتقدم عليها . فان كانت العلل ممكنة لزم أن يكون لها علل ، ومر الى غير نهاية ، وان لم يكن هنالك علة لزم وجود الممكن بلا علة ، وذلك مستحيل . فلا بد أن ينتهى الأمر الى علة ضرورية . فاذا انتهى الأمر الى علة ضرورية لم تخل أن تكون ضرورية بسبب أو بغير سبب . فان كانت بسبب سئل أيضا عن تلك السبب ، فاما أن تكون الأسباب الى غير نهاية فيلزم أن يوجد بغير سبب ما وضع أنه موجود بسبب ، وذلك محال ، وأما أن ينتهى الأمر الى سبب ضرورى بلا سبب ، أى بنفسه ، وهذا هو واجب الوجود ضرورة (٢٣) .

(٢١) المصدر السابق ص ٧٢

(٢٢) المصدر السابق ص ٧٢ وأيضا :

M. Allard : Le rationalisme d'averroes, p. 45.

(٢٣) تهافت التهافت ص ٧٢

فخروج الموجودات الممكنة الوجود في جوهرها من القوة الى الفعل يكون ضرورة من مخرج هو بالفعل ، أى فاعلاً يحركها ويخرجها من القوة الى الفعل ، وهذا المخرج لا يمكن أن يكون من طبيعة الممكن ، إلا سألنا عن مخرج هذا المخرج ، وثبتى دائماً طبيعة الأسباب الممكنة المادة الى غير نهاية ، فانها اذا وجدت غير متناهية على ما يظهر من طبيعتها ، وكل واحد منها ممكن ، وجب ضرورة أن يكون الموجب لها أغنى لذى يقتضى لها الدوام ، شيئاً واجباً في جوهره ، اذ قد ظهر من أمرها وجوب المرور فيها الى غير نهاية ، أى الأشياء الممكنة في جوهرها ، فانه لو وجد وقت تالف فيه ، يتحرك أصلاً لمساكن هذا سبيلاً الى حدوث للحركة ، وانما يجب أن يتصل الوجود للحادث بالوجود الدائري ، يكون أن يلحق الوجود الحادث بغيره بواسطة الحركة الى ما ، من جهة قديمة ومن جهة خاتمة ، والمتحرك بهذه الحركة هو ما يعنى به ابن سينا واجب الوجود بغيره (٢١) .

والواجب من غيره لابد أن يكون جسماً متحركاً على الدوام ، وبهذه الحركة أمكن أن يوجد المحدث في جوهره وللأبد عن الزمان ، وذلك بالقرب من الشيء ذاته والوجود بلاق ، كما يعرض للموجودات الكائنة الخالصة من الأجرام السماوية .

ومتنوناً كان لهذا المتحرك واجباً في الجوهر ، ممكنة في الحركة الكلية ، ونجبا ضرورة أن يتغير في الأخر الى واجب الوجود بطلاق ، أى ليس عليه اكمالاً لصلاته ، لا في الجوهر ولا في الكاين ، وأن يكون ما هذه صفة بنسبة ضرورة من ذاته ، أن كان متحركاً كان ممكناً لا واجباً ، ولا يحتاج الى واجب الوجود (٢٢) .

فمصدر خ . ابن سينا فيما يري ابن رشد ، ذهابة الى أن واجب الوجود من غيره ممكن الوجود من ذاته ، والممكن يحتاج الى واجب . وهذه الزيادة تعتبر فضلاً وخطأ . ومرد ذلك أن الواجب كيفما قرص

ليس فيها تفكيك، أصلاً، ولا يوجد شيء ذو طبيعة واحدة، ويقال في تلك الطبيعة أنها ممكنة من جهة واحدة من جهة. « فالواجب ليس فيه إمكان أصلاً لأن الممكن ينقيض الواجب، وإنما الذي يمكن أن يوجد، شيء واجب من جهة طبيعة ما، ممكن من جهة طبيعة أخرى » (٢٤).

وفكرة الحد الأوسط في المنطق تدل على قول ابن رشد بهذه الفكرة. « سبب علة الأشياء التي لا يمكن أن تكون بنوع آخر هو الحد الأوسط الذي يوجد في القياس الذي ينتجها وذلك أنه أن كان الحد الأوسط من طبيعة الممكن، كان ذلك الشيء من طبيعة الممكن. وإن كان من طبيعة الضروري، كان ذلك الشيء من طبيعة الضروري » (٢٥).
فهذا هو ما يؤدي إلى تأييد القول بأنه لا يوجد شيء ذو طبيعة واحدة. ويقال في تلك الطبيعة أنها ممكنة من جهة واحدة من جهة.

والمقارن بين فكرة ابن سينا وفكرة الأشعر (٢٦)، يجد أن ابن رشد كان على حق تماماً حين ذهب إلى أن ابن سينا قد جرى التعليل (٢٧)، طالما أنه يضع العالم في مقولة الامكان أم الاحتمال (٢٨)، وتصور لأرضائهم تقسيمه بين الممكن والواجب ووضع العالم في صنف الممكن، وافترض إمكان كون العالم على غير ما هو عليه (٢٩).

(٢٤) المصدر السابق ص ٩٨. ونود أن نشير إلى أن صدر الدين الشيرازي إذا كان في تعاقبه على وجود الله يعتقد أيضاً إلى فكرة الممكن والواجب، إلا أننا نجد لديه أمثلة أخرى بالانتماء إلى هذه الفكرة. يمكن الرجوع إلى الأشعر الأربعة للشيرازي وإلى شرحه على البينات الشفاء. كما يمكن الرجوع إلى بحث حديث كعبه البودة تبيل فكرى عن الانتماء عند صدر الدين الشيرازي وتقدم به للحصول على درجة الماجستير في الفلسفة من كلية الآداب جامعة القاهرة.

(٢٥) نفس المصدر السابق ص ٢٠١ - ٢٠٢.
(٢٦) مقاصد الفلاسفة للفرابي ص ٥٢ - ٥٤، بحار العالم للأزالي ص ٢٤٢ - ٢٤٧.
(٢٧) تكملة أفكار المتكلمين والمتأخرين لفخر الدين الرازي ص ١٠٨ وأيضاً الأريون في أصول الدين لفخر الدين الرازي ص ٨٢ - ٨٦.
(٢٨) دائرة المعارف الإسلامية - مجلة ابن رشد لكارادي نو - تطبيق د. جميل صليبا - الترجمة العربية مجلد ١ عدد ٢ ص ١٧٠ وأيضاً: موافقة خريج المعتول لصحيح المتول لابن تيمية جزء ٢ ص ٢٢٧.

Leon gauthier : La Philosophie Musulmane P. 50. (٢٨)

E. Renan : Averroes et l'Averroïsme P. 101. (٢٩)

بل ان تقسيم ابن سينا — متايحا في ذلك للإشاعة وللغرابي —
للموجودات الى ممكن الوجود وواجب الوجود ، وفهمه للممكن على أنه
ما له علة وللواجب ما ليس له علة ، لا يؤدي به — فيما يقول ان رشد (٤٠)
الى البرهنة على امتناع وجود علل لانهاية لها ، اذ يترتب على
وجودها غير متناهية أن يكون من الموجودات التي لا علة لها ، فتكون من
جنس واجب الوجود .

ان قول ابن سينا القائم على تحليل فكرة الممكن والواجب ، يعد —
فيما يرى ابن رشد — قولا في غاية السقوط ، وذلك أن الممكن في ذاته وفي
جوهره لا يمكن أن يعود ضروريا من قبل فاعله الا لو انقلبت طبيعة الممكن
الى طبيعة الضروري . فان قيل انما يعنى قولنا ممكنا باعتبار ذاته ، أى
مضى توهم فاعله مرتفعا ارتفع هو ، قلنا ان هذا الارتفاع مستحيل (٤١) .
وهكذا يحاول فيلسوفنا اثارة الشكوك والاعتراضات وأوجه
النقد على دليل ابن سينا مقيما نقده على تمسكه بالمعقل وعلى تأثيره
بأرسطو ، بالاضافة الى أنه يريد أن يجنب الفلسفة الطريق الجدلى الكلامي
الجدلى لأنه لا يلتقى والطريق البرهاني الذي يعتبره ابن رشد أسما
صور اليقين .

والواقع فيما نرى من جانبنا أن ابن سينا رغم تمييزه في كتبه
المنطقية بين الطريق البرهاني الفلسفي والطريق الجدلى الكلامي ،
ورفعه الطريق الأول على الطريق الثاني ، الا أنه تأثر بكثير من المقدمات
الكلامية في بعض جوانب فلسفته ، ومنها مقدمات الإشاعة ، كما كشف
عن ذلك ابن رشد . وقد يكون تأثر ابن سينا ببعض المقدمات الكلامية
الإشعرية هو الذي أدى به الى دفاعه في بعض كتبه عن قليل من أبعاد
التجربة الصوفية ، وخاصة اذا وضعنا في الاعتبار أن هناك نقاط التقاء
عديدة بين الفكر الأشعري والفكر الصوفي ، تماما كما نقول ان هناك
نقاط التقاء بين الفكر الاعتزالي والفكر الفلسفي .

(٤٠) تهافت التهافت ص ٧٢ وايضا :

M. Allard : La Rationnalisme d'averroes p 45

(٤١) مناهج الأدلة ص ١٤٦

وإذا كنا قد ذكرنا أن من معالم وعناصر المنهج النقدي في فلسفة ابن رشد ، تأثره بأرسطو ، فإن هذا يقتضيه للدارس لنقد ابن رشد لدليل ابن سينا ، إذ أن مغزى هذا النقد هو أنه لا يجد عند أرسطو دليلا على وجود الله يقوم على فكرة الممكن والواجب . صحيح أن فكرتي القوة والفعل عند أرسطو وانتقال الشيء من مرحلة الوجود بالقوة الى مرحلة الوجود بالفعل ، قد نجد بينها وبين فكرتي الممكن والواجب نوعا من التشابه ، ولكن الأساس غير الأساس ، والتصور غير التصور ، والا كيف نفسر نقاط الالتقاء بين اعتماد ابن سينا وقبله الفارابي على تحليل فكرتي الممكن والواجب والواجب وبين الوقوع في التيار الأشعري^(٤٢) ، وكيف نفسر أيضا قول أرسطو بقدوم العالم اعتمادا على فكرة القوة والفعل وقول الأشاعرة بحدوث العالم .

إن هذا التمييز بين طبيعة الممكن وطبيعة الواجب ، يعد من بعض زواياه — كما سبق أن أشرنا منذ قليل — تأثرا بالمقدمة الكلامية التي تقول بأن العالم بجميع ما فيه جائز أن يكون على مقابل ما هو عليه . وهذا ما أدى بالأشاعرة والغزالي أيضا الى القول بأن العلاقات بين الأسباب والمسببات تعد غير ضرورية ، أي لا نجد ضرورة مثلا بين النار والاحتراق ، بل من الجائز أن تؤدي النار الى البرودة وهكذا^(٤٣) .

والدليل على أن أساس فكرة الأشاعرة (الواجب والممكن) غير أساس الفكرة الأرسطية (القوة والفعل) هو أن تصور الأشاعرة للعلاقة بين القوة والفعل يختلف عن تصور أرسطو .

نوضح ذلك بالقول بأن تحليل فكرة الممكن والواجب يمكن أن تؤدي الى أن القوة عند الفعل فقط وليست قبل الفعل ، وبالتالي تكون

(٤٢) ولكن لابد أن نلاحظ أن ابن سينا — إذا استثنينا حديثه عن الكرامات — لا يقول بأن العلاقات غير ضرورية بين الأسباب والمسببات ، فهو حريص على القول بأن العلة اذا وجدت لابد أن يوجد حلولها ، وهذا ما أدى به الى القول بقدوم العالم — ومما يكن من أمر ، فإن ابن رشد يعتمد أساسا ان فكرة ابن سينا قد تؤدي الى هذه النتيجة ، ولكن الفكرة في حد ذاتها ، لا تنس عن القول بعدم الضرورة بين الاسباب والمسببات .

(٤٣) راجع في ذلك كتابنا : نورة العقل في الفلسفة العربية ص ١١٢ — ٢١٤ .

العلاقة غير ضرورية بين الأسباب والمسببات . أما إذا لم نعتد على
فكرة الممكن والواجب ، فاقننا نقول إن القوة قبل الفعل . وفي هذه الحالة
تكون : العلاقة ضرورية بين الأسباب والمسببات (٤٤) .

فإذا جاء ابن سينا وأقام دليله على وجود الله تعالى ، على
تحليل فكرة الممكن والواجب ، فإن ابن رشد ينهنا إلى أنه وقتئذ في
مقدمات كلامية قد تؤدي إلى القول بعدم وجود ضرورة بين الأسباب
والمسببات .

ولعل هذا هو ما أدى بـ ابن رشد إلى نقد كل من الأشاعرة والغزالي
حين أقاموا أدلتهم على تحليل معاني الممكن والواجب لأنه يعلم تماماً أن
ذلك يؤدي إلى أنكار العلاقات الضرورية والثابتة بين الأسباب
والمسببات . وقد فعل ذلك متأثراً بأرسطو حين كان يزد في كتابه
الميتافيزيقا على الذين ينكرون الخصائص الثابتة الضرورية للأشياء كما
هو الحال عند الأشاعرة والغزالي أيضاً (٤٥) .

هذا دليل اذن على أن ابن رشد حين ينقد فكرة ما ، فإن من أسباب
نقده أنه متأثر بأرسطو ، بالإضافة إلى أنه يتساءل عن المبرر العقلي
دائماً إذا بحث في فكرة من أفكار الخصوم ، وإذا لم يجد هذه الفكرة
قائمة على العقل ، فإنه يجد أن من حقه القيام بنقدها .

(٤٤) راجع في ذلك كتابنا : تعقيب في المذهب الفلسفي والكلامية من ٢ (٣) وما بعدها .

(٤٥) يقول ابن رشد في تفسيره الكبير لما بعد الطبيعة لأرسطو : ١٦ : فإن من القسرين على
وجود القوة المتقدمة بالزمان على الشيء الذي هو قوة عليه ، ويقول أن القوة والشيء الذي
توجد قوة عليه يوجدان معا . وهذا يلزم عنه إلا تكون قوة إحصاء ، لأن القوة قابلة للعمل
ولا يمكن أن يوجد بها . فإذا فعل الشيء فعلاً ، فينبغي أن يسأل مَن تقدم القوة على الفعل ،
فإن يقول قائل : هل فعل هذا ما كان يوليه قبل العمل أو غير قوي عليه ؟ فإن قال ما كان
غير قوي عليه ، فقد نكح الشئ . وإن قال : هل ما كان يوليه قبل العمل ؟ فقد انزع بالقوة فيشك
العمل . وهذا القول يتحلله الآن بالإشاعة من أهل بيتنا . وهو قول مخالف لطباع الاستدلال
في اعتقاداته وفي أعماله (ص ١٢٦ وما بعدها من المجلد الثاني) .

(٢) الفيض أو الصدور :

فيلسوفان من أبرز فلاسفة المشرق العربي ، قالوا بالفيض أو الصدور أو العقول العشرة في محاولة منهما لتفسير علاقة الكثرة بالواحد ، واعتقاداً منهما بأن الواحد لا يصدر عنه إلا واحد ثم يصدر عن هذا الواحد واحد وهكذا . هذان الفيلسوفان هما الفارابي وابن سينا . وبالإضافة أيضاً إلى مجموعة من المتفلسفة ، ونعني بهم اخوان الصفا .

وإذا كان ابن سينا — كما سبق أن أشرنا — قد تأثر في دليله على وجود الله ، دليل الممكن والواجب ، بالفارابي ، فإنه قد تأثر به أيضاً حين قال بالفيض أو الصدور (١) .

فابن سينا يرى أن الأول لا يصدر عنه إلا واحد ، لأننا لو قلنا بأنه صدر عنه اثنان ، لأدّى هذا إلى الاعتقاد بأن الصدور يكون على جهتين مختلفتين ، لأن الاثنينية من جهة الفعل تؤدي إلى الاثنينية من جهة المفاعل . والمفاعل الأول يعد واحداً ، ومن هنا فلا مجال للقول بصدور الكثرة مباشرة عنه .

ويرى ابن سينا بعد اعتقاده بأن الواحد لا يصدر عنه إلا واحد ، أن أول ما صدر عن الله هو العقل الأول ثم النفس ثم جرم السماء ثم مواد العناصر الأربعة .

يقول ابن سينا مفسراً ذلك : إن العقل الأول — أول ما صدر عن الله — له ثلاثة تعلقات ، أحدهما أنه يعقل خالقه تعالى ، والثاني أنه يعقل ذاته واجبة بالأول تعالى ، والثالث أنه يعقل كونه ممكنًا لذاته . فحصل من تعلقه عقل هو أيضاً جوهر عقل آخر ، كحصول السراج من سراج آخر . وتوصل من تعلقه ذاته واجبة بالأول ، نفس ، هي أيضاً

(١٦) راجع كتابنا : ثورة العقل في الفلسفة العربية ص ١٠٩ إلى ١١٦ .

جوهر روحانى كالعقل ، الا أنه فى الترتيب دونه ، وحصل من تعقله ذاته ممكنة لذاته ، جوهر جسمانى هو الفلك الأقصى (٤٧) .
(راجع شكل رقم ١٠)

وهكذا نجد أنه يوجد عن التعلقات الثلاثة عقل ونفس وجسم الى أن نصل الى العقل العاشر الذى وجد عنه عالم العناصر ، أى عالم التكون والفساد ، العالم السفلى ، وعن هذه العناصر الأربعة (النار والهواء والماء والأرض) تحدث المعادن (كائنات طبيعية غير حية) والنبات والحيوان والانسان (كائنات طبيعية حية) .

فاذا رجعنا الى ابن رشد ، وجدناه حريصا على نقد هذا التفسير لكيفية صدور الكثرة عن الواحد ، على النحو الذى يقول به ابن سينا ، تماما كما كان حريصا على نقد دليل الممكن والواجب عند ابن سينا كما سبق أن أشرنا .

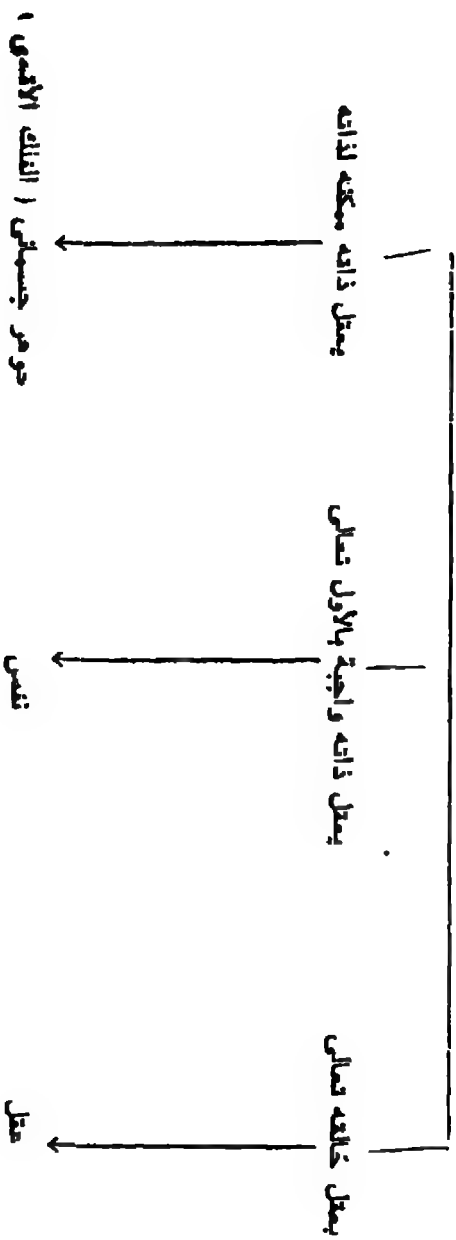
لقد نقد ابن رشد هذا القول وكشف عن كثير من الاشكالات والتناقضات فى القول بالفيز على النحو الذى نجده عند مجموعة من المفكرين من بينهم ابن سينا .

انه يذهب الى أن قولهم بأن الفاعل الأول لا يصدر عنه الا واحد ، يناقض قولهم ان الذى صدر عن الواحد الأول شئ فيه كثرة ، لأنه يلزم أن يصدر عن الواحد واحد ، الا أن يقولوا ان الكثرة التى فى العلول الأول ، كل واحد منها أول . بيد أن هذا لابد أن يؤدى بهم الى القول بأن الأوائل كثيرة (٤٨) .

بل ان ابن رشد يصف هذه الأشياء بالخرافات ، ويقول : كيف خفيت هذه الأشياء على الفارابى وابن سينا . لقد نتج عن ذلك أن

(٤٧) رسالة فى معرفة النفس الناطقة ص ١٨٩ (ضمن مجموعة حققها الدكتور احمد نواد الامواتى) وايضا : النجاة لابن سينا (قسم الاثبات) ص ٢٢٧
(٤٨) تهافت التهافت ص ٦٥

تفكرات العقل الأول



(شكل رقم ١٠)

فَلْيَعْمَلِ الْمُتَأَمِّلُونَ فِي هَذَا الْقَوْلِ إِلَى الْفَلَسَفَةِ (٢٦) : وهو يعنى بذلك
أن أرسطو وقدره من الفلاسفة لم يقولوا بذلك .

وإذا كانت هذه كلها — فيما يرى ابن رشد — خرافات وأقاويل
أضعف من أقاويل المتكلمين ، ولا تجرى على أصول الفلاسفة ، فكنا
لا نلتصق مرتبة الاقتناع الخطابى فضلا عن الجدلى ، فإن الموقف الصحيح
هو القول بأن القول الأول فيه كثرة ولا بد أن يكون من هذه الكثرة
وأحد : فوحدانيته اقتضت أن ترجع الكثرة إلى الواحد ، وتلك الوحدانية
التي صارت بها الثرة واحدا ، تعد معنى بسيطا عتدث عن واحد
بسيط (٢٧) .

إننا إذا كنا نجد فلاسفة يذهبون إلى فكرة صدور المبادئ بعضها
عن بعض ، كالفارابى وابن سينا ، فإن ما يذهبون إليه — فيما يرى ابن
رشد — يعد شيئا غير معروف عند قدماء الفلاسفة ، إذ أن كل ما يقصده
قدماء الفلاسفة ، هو أن هذه المبادئ لها من المبدأ الأول مقامات
معلومة لا يتم لها وجود الا بذلك المقام منه . وهذا الارتباط بين هذه
المبادئ هو الذى يوجب كونها معلولة بعضها عن بعض وجميعها من
المبدأ الأول ، وأنه لا يفهم من الفاعل والمفعول والخالق والمخلوق الا
هذا المعنى ، وكذلك ارتباط وجود كل موجود بالواحد (٢٨) .

وهكذا نجد عند ابن رشد نقدا لتفسير العلاقة بين الواحد (الله)
والكثير (العالم) على النحو الذى وجد عند الفارابى وابن سينا ،
ومحاولة من جانبه لدراسة هذه العلاقة دون القول بالفيض ، بمعنى أنه
يحاول تفسير وجود الكثرة عن الواحد دون متابعة من جانبه لآراء
الفارابى وابن سينا . (راجع شكل رقم ١١)

والمدارس لنقد ابن رشد لآراء الفلاسفة القائلين بالفيض ، يلاحظ
أنه يعد متأثرا بأرسطو : بمعنى أنه يستند فى نقده إلى التمييز بين العالم

بالكثرة المصورة الشئىء به .

(٥٠) المصدر السابق ص ٦٥ .

(٥١) المصدر السابق ص ٤٩ .

العلوى (عالم ما فوق فنك القمر) والعالم السفلى (عالم ما تحت فلك القمر) ويرى أننا يمكن أن نصعد من العالم السفلى الى العالم العلوى عن طريق بيان تأثير العلوى فى السفلى الذى نجد فيه عناصر أربعة ، ثم الصعود من العالم العلوى الى الله تعالى الذى يخرج مبالقوة الى ما هو بالفعل (٥٢) ، ودون أن نكون مضطرين الى القول بترتيب العقول على النحو الذى قال به الفارابى وابن سينا . وواضح أن قسمة العالم قسامين وكذلك القول بالعناصر الأربعة وأيضا فكرتى القوة والفعل ، قد جاءت الى ابن رشد عن أرسطو .

(٥٢) تهافت التهافت ص ٢٧ ، تفسير ما بعد الطبيعة لابن رشد مجلد ٢ ص ١٦٥٢ .

وأيضا : E. Brehier : La philosophie du Moyen age P. 226 - 227.

تقسيم وجود الكثرة



(شكل رقم 11)

(٣) مبادئ العلم الطبيعي :

سابقاً أن دحرنا في أول هذا الفصل أن ابن رشد لم يكف ينقد ابن سينا في إرائه العامة الشاملة التي قال بها في دراسته للمشكلات الفلسفية ، بل أنه نقده أيضاً في بعض التفصيلات والأمور الجزئية .

أن دقة ابن رشد ومحاولة تحسفه عن كل صغيرة وكبيرة من الإخطاء التي وقع فيها ابن سينا ، واهتمامه بالرجوع إلى الفكر الأرسطي كعنصر مكون لمنهجه النقدي ، كل هذا جعله يهتم بالرد على ابن سينا في كثير من المواضع الجزئية ، ومنها على سبيل المثال ، أن ابن سينا إذا كان يذهب إلى أن صاحب العلم الطبيعي لا يبرهن على مبادئه ، وأن العلم الإلهي (الميتافيزيقي) هو الذي يتكفل ببيان مبادئ العلم الطبيعي^(٥٦) ، فإن ابن رشد يرى أن العلم الطبيعي هو نفسه الذي ينظر في مبادئه .

فالإفادة والضرورة مثلاً ، ينظر العلم الطبيعي فيهما من حيث أنهما مبادئ ، لوجود تنوير وتنظير الفلسفة الأولى فيهما من حيث أنهما مبادئ الجواهر بما هو جواهر^(٥٧) .

(٥٦) ابن سينا : تنقيح رسائل في الحكمة والتبليغيات (رسالة في الأجرام العلوية)

٢٨ - ٢٩ .

(٥٧) تفسير ما بعد الطبيعة جزء ٦ من ٨ ، جزء ٢ من ١٢٢ - ١٢٣ ، وأيضاً :

تلخيص ما بعد الطبيعة من ٤١

(٤) القوة الوهمية :

إذا كان ابن سينا يذهب الى القول — مخالفا في ذلك أرسطو — بوجود قوة وهمية وظيفتها ادراك المعاني غير المحسوسة الموجودة في المحسوسات الجزئية ، كالقوة التي تدرك عداوة الذئب للشاة ، وأن الذئب مهروب عنه ، والولد معطوف (٥٥) ، فإن ابن رشد يذهب في معترض نقده لابن سينا الى القول بعدم وجود هذه القوة في مذهب القدماء . وأن الوظيفة التي يرجعها ابن سينا للقوة الوهمية ، إنما هي من عمل القوة التلقينية ، وبذلك لا يكون هناك مبرر لإضافة قوة جديدة أخرى (٥٦) .

وهذا نجد ابن رشد مهتما بنقد الفلسفة السينوية في كثير من المواضع . سواء كانت مواضع رئيسية تعبر عن اختلاف مذهبي بين الفيلسوف المشرقي (ابن سينا) والفيلسوف العربي (ابن رشد) ، أو كانت مسائل وطروحات جزئية ، لا تعبر عن اختلاف مذهب رئيسي ، وإن كانت تعد دلائلا على أن فيلسوفنا يميل الى الرجوع الى مذهب أرسطو ، نظرا لأن رأيه — فيما يذهب ابن رشد — يعبر رايه صحيحا . لأنه لم يكن مجرد مؤيد لفلسفة أرسطو ، إذ أننا نجد كثيرا من مواضع الخلاف بين الفيلسوف اليوناني والفيلسوف الاسلامي . ولكنه اذا تابع أرسطو في رأى من الآراء ، فإن سبب ذلك أنه يقدم الدليل على صحة هذا الرأى .

لقد بذل ابن رشد جهدا ، وجهدا كبيرا في محاولة نقد الكثير من الآراء التي قال بها ابن سينا . وهذه المحاولة من جانبه ان دللتنا على شيء ، فإنما تدلنا — كما سبق أن أشرنا — على أن نقده لابن سينا لا يقل أهمية عن نقده للمغزالي ، كما تدلنا على أنه كان مطلعا اطلعا واسعا ودقيقا على كل جوانب مذهب ابن سينا الفلسفي .

(٥٥) - ابن سينا : الاشارات والتنبيهات ص ٢٥٤ ، من القسم الطبيعى ، ميونخ المكية

ص ٢٨ — ٣٩

(٥٦) - ابن رشد : تلخيص كتاب الصلح والمحموس ص ٢١٠ ، وايضا : تهافت التهافت

ص ١٢٧ — ١٢٨

الفصل السابع

منهج ابن رشد النقدي في مواجهة أهل الظاهر

ويتضمن هذا الفصل العناصر والموضوعات الآتية

- اهتمام ابن رشد بنقد موقف أهل الظاهر .
- التمييز بين مراتب التصديق .
- القياس الشرعي والقياس العقلي .
- ضرورة اللجوء الى التأويل والصعود منه الى الاتجاه البرهاني .
- قواعد التأويل .
- التعارض بين اتجاه أهل الظاهر والاتجاه العقلي البرهاني .
- التفرقة بين الطريق الجدلي الكلامي والطريق الخطابي الاقتناعي .

تقديم

إذا كان ابن رشد يميز دواما بين الطريق الخطابي والاعتناعي والطريق الجدلي الكلامي والطريق الفلسفي البرهاني متأثرا في ذلك بفيلسوفه أرسطو الى حد كبير ، وإذا كان قد كشف عن الأخطاء التي وقع فيها المتكلمون من الأشاعرة ومن سار على طريقهم كالغزالي الذي يعد ابن رشد حضا له سواء في منهجه أو في الآراء التي قال بها ، مبينا لنا أن هؤلاء المتكلمين قد وقعوا في تلك الأخطاء نتيجة لأنها صدرت عن منهجهم الجدلي الكلامي الذي يعد أقل مرتبة من البرهان الذي يسمى الى اليقين والثبات والضرورة .

نقول إذا كان ابن رشد قد نقد المتكلمين ، فانه وجد لزاما عليه أن ينقد أيضا آراء أهل الظاهر وخاصة تلك الآراء التي قال بها من يلتزمون بظاهر الشرع بحيث يرفضون اللجوء الى المقياس الشرعي والمقياس العقلي .

لقد أكد ابن رشد على أن الحد الفاصل بين الحيوان والانسان هو العقل وإذا كان القياس والتأويل يقومان على العقل ، فاذن لا مفر من أن يلجأ اليهما المفكر . كما أن دعوة هؤلاء الذين يرفضون التأويل العقلي لانتفق مع الجانب الديني إذ أن الشرع يدعونا الى التأمل والتفكير والتدبر في جنبات الكون .

« ونحن نقطع قطعاً أن كل ما أدى اليه البرهان وخالفه ظاهر الشرع ، أن ذلك الظاهر يقبل التأويل على قانون التأويل العربى وهذه القضية لا يشك فيها مسلم ولا يرتاب بها مؤمن وما أعظم ازدياد اليقين بها عند من زاول هذا المعنى وجربه وقصد هذا المقصد من الجمع بين الحقول والمنقول »

(ابن رشد : فصل المقال فيما بين الحكمة والشريعة من الاتصال
من ٨)

١ اذا تقرر أن الشرع قد أوجب النظر بالمعقل في الموجودات واعتبارها ، وكان الاعتبار ليس شيئاً أكثر من استنباط المجهول من المعلوم واستخراجه منه ، وهذا هو القياس أو بالقياس ، فوجب أن نجعل نظرننا في الموجودات بالقياس العقلى . وبين أن هذا النحو من النظر الذى دعا الشرع اليه وحث عليه هو أتم أنواع النظر بأنواع القياس وهو المسمى برهانا » .

(ابن رشد : فصل المقال من ٧)

منهج ابن رشد النقدي في مواجهة أهل الظاهر

نستطيع القول بأن أبعاد المنهج النقدي عند فيلسوفنا ابن رشد تجاه المتسكين بالموقوف عند ظاهر الآيات ، تتمثل أساسا في موضوعين يرتبط كل منهما بالآخر بصورة أو بأخرى .

الموضوع الأول هو دفاع ابن رشد عن التأويل العقلي سواء بالنسبة لاستخدام القياس الشرعي في مجال الشرع ، أو القياس العقلي في مجال الفلسفة .

أما الموضوع أو المجال الثاني ، فيرتبط — كما ذكرنا بالمجال الأول — ويتمثل في قيام ابن رشد بنقد الحشوية فيما يتعلق بموقفهم حول التدليل على وجود الله تعالى .

وسنحاول في الصفحات التالية ، تحليل موقف ابن رشد بالنسبة لكل موضوع من الموضوعين ، تحليلًا نركز فيه على إبراز أهم الجوانب الداخلية في هذا الإطار .

لعلنا قد أشرنا إشارات مقتضية لموقف ابن رشد من التأويل ، وكيف أن التأويل عنده إذا كان يقوم على أساس العقل ، فإن هذا قد أدى به إلى نقد آراء كثير من المفكرين ، وأيضاً اتجاهات باكملها رأى أنها لا تتفق مع التيار العقلي .

ولعل من أبرز الكتب التي بحث فيها فيلسوفنا موضوع التأويل ، كتابه « فصل المقال فيما بين الحكمة والشريعة من الاتصال » ، إذ أن هذا الكتاب كما هو واضح من عنوانه يبحث في موضوع التوفيق بين الدين والفلسفة . وإذا كان الفيلسوف من الذين يبحثون في هذا الموضوع ، فلا بد من دعوته إلى التأويل حتى يمكنه بالتالي التوفيق بين هذين المجالين ، مجال الدين من جهة ومجال الفلسفة من جهة أخرى .

ولكن ليس معنى ذلك أن ابن رشد لا يبحث موضوع التأويل الا في هذا الكتاب ، إذ أننا لو رجعنا إلى كتبه المؤلفة الأخرى كمناهج الأدلة

في عقائد الملة، ومقدماتها المتهاافت، وجدناه يشير إلى موضوع التأويل بصورة أو بأخرى، وذلك أثناء عرضه لكثير جدا من الموضوعات الفلسفية التي تتناولها بالدراسة، وخاصة تلك التي تتعلق بالمجال الميتافيزيقي ..

بل اننا لانعدم وجود اشارات عديدة لموضوع التأويل أثناء قيامه بشرح الكثير من كتب الفيلسوف أرسطو، سواء كان شرحا كبيرا أو تلخيصا له. وقد كان هذا متوقعا من جانبنا، لأن دراسته للفلسفة اليونانية وخاصة أرسطو، واعجابه بهذه الفلسفة، لا بد أن يؤدي به إلى أن ينادي بالتأويل، حتى يفتح على الأقل الطريق أمام الفلسفة والفيلسوف. وإذا كنا قد ذكرنا منذ قليل أن كتاب فصل المقال يعد من أبرز الكتب التي يتناول فيها ابن رشد بالدراسة موضوع التأويل، فإن سبب ذلك أن هذا الكتاب يتضمن إلى حد كبير الأساس النظري للتأويل، أما الكتب الأخرى المؤلفة والشارحة، فاتها تعبر إلى حد كبير عن التطبيقات لهذا الأساس.

بعد هذا نقول أن ابن رشد حين حاول التوفيق بين الفلسفة والدين، فإن هذا التوفيق من جانبه بصرف النظر عن مدى صواب هذه المحاولة أو بخطئها، وبصرف النظر عن اتفاقنا مع ابن رشد أو اختلافنا معه، نقول أن هذا التوفيق كان قائما على تأويل الظاهر والجوهر إلى القياس العقلي. ونقد موقف المنكرين للنظر العقلي، بل هدمه من أساسه.

انه يذهب إلى أن الغرض من هذا البحث هو الفحص على جهة النظر الشرعي، هل النظر في الفلسفة وعلوم المنطق مباح بالشرع أمام مخطوئ أم بأمور به اما على جهة الذنب واما على جهة الوجوب (١) ..

ويقول ابن رشد ان الفلسفة اذا كللت عبارة عن النظر في الموجودات واعتبارها من جهة دلالتها على المصانع، وأن الموجودات تدل على المصانع لمعرفة صنعتها، وكلما كانت المعرفة بصنعتها أتم كانت المعرفة بالمصانع

(١) فصل المثل ص ٢٠٢، وايضا : كتابنا : النزعة العقلية في فلسفة ابن رشد ص ٢٧٠.

أتمم. معان هذا يؤدي إلى القول بأن المشرع قد دعا إلى اعتبار الوجودات بالعقل وتطلب معرفتها به (١) .

ويهاول ابن زشند في مجال تدعاه بمن يفكره الاستعانة بآيات قرآنية وفهمها بما يؤدي إلى تبوير ما يذهب إليه .

فقوله تعالى : « أولم ينظروا في ملكوت السموات والأرض وما خلق الله من شيء » (٢) ، فيها حث على النظر في جميع الموجودات (٣) .

بقوله تعالى : « فاعتبروا يا أولى الأبصار » (٤) ، فيها نص على وجوب استعمال القياس العقلي أو للعقلي والشرعي معا (٥) .

ويؤاد إذا كان لمن يرشد لا يريد أن يقف عند ظاهر الآيات ويلجأ إلى التلويح ، فإن هذا يقوم على أساس أنه يريد تجاوز الطريق الخطائي من ذلك حتى يصل إلى البرهان الذي يقوم على العقل .

وإذا كان هناك من يفترض — كالكشوية مثلاً — على استخدام القياس العقلية على أساس أنه بدعة ، لأنه لم يكن في المصدر الأول للإسلام ، فإن ابن زشند يقول أن النظر أيضاً في القياس الفقهي وأنواعه قد استتبط بعد المصدر الأول وليس يرى أنه بدعة فذلك يجب أن تعتمد في القياس العقلي (٦) .

بل إن الفقيه — فيما يقول ابن زشند — إذا كان يلجأ إلى القياس في كثير من الأحكام الشرعية ، فأولى بالفيلسوف صاحب العلم بالبرهان

(٢) فصل المقال ص ٢

(٣) الآية ١٨٥ من سورة الأعراف .

(٤) فصل المقال ص ٢

(٥) الآية ٢ من حورة العنبر .

(٦) فصل المقال ص ٢ وأيضاً :

O'leary : arabic thought and its place in history P 253.

(٧) فصل المقال ص ٤ .

أن يفعل ذلك . فالفقيه عنده قياس ظني ، والفيلسوف عنده قياس يقيني برهاني (٨) .

من هذا كله نجد ابن رشد حريصا على نقد موقف الذين يريدون الوقوف عند ظاهر الآيات ، بحيث يحرمون التأويل .

ونقد ابن رشد هذا يعد نابعا — كما سبق أن أشرنا — من إيمانه بالعقل . أنه يرى أن الفيلسوف لا يضح من جانبه الوقوف عند ظاهر الآية ، بل واجبه تأويلها .

فمعنى هذا أن ابن رشد يدعونا إلى أن ننظر في الموجودات بعقولنا، إذ أن البرهان يقوم أساسا على العقل .

فمما ويرى أن النظر البرهاني إذا أدى بنا إلى نحو ما من المعرفة بموجود من الموجودات ، فإن ذلك الموجد إما أن يكون الشرع لم يبحث فيه ولم يتعرض له أو يكون الشرع قد تعرض (٩) . ففي الحالة الأولى لا يوجد تعارض أو خلاف بين ما تنتهي إليه بعقولنا وبين الشرع ، ونظرا لأن الشرع لم يتعرض له ، تماما كما نقول أن الفقيه عن طريق القياس الشرعي الذي يقوم على الاجتهاد يستنبط حكما من الأحكام يسكت عنه الشرع .

أما في الحالة الثانية ، فإن الشريعة إذ نطقت بشيء فلا يخلو النطق بظاهرة ، أن يكون متفقا مع ما توصلنا إليه بالبرهان ، أو يكون مخالفا . فإذا كان متفقا ، فلا تعارض إذن ، تماما كما هو الحال في الأحكام التي سكنت عنها الشرع .

أما إذا كان مخالفا ، فإننا لابد أن نلجأ إلى التأويل في هذه الحالة ،

(٨) المصدر السابق ص ٨ ، وايضا كتابنا : النزعة العقلية في فلسفة ابن رشد ص ٢٧٧ .
(٩) فصل العقل ص ٨ .

وذلك طبقا لما سبق أن قال به ابن رشد ، من أن الظاهر يقبل التأويل على قانون التأويل العربى (١٠) (راجع شكل رقم ١٢) •
ولكن هل كل ظاهر من الشرع يجوز تأويله ؟

يبين لنا ابن رشد أن التأويل يجب ألا يتناول مبادئ الشرع ، إذ أن هذا يعد كفرا ، كما يجب ألا يتناول ما بعد المبادئ ، إذ أن هذا يعد بدعة •

ومن هنا نجد أن ابن رشد حريصا على أن يبين لنا أن الخطأ فى انشرع يكون على نوعين : خطأ يعد صاحبه معذورا ، وهو قد يأتى من الباحثين فى هذا المجال الذى وقع فيه الخطأ ، وخطأ لا يعذر صاحبه وهو الخطأ فى الأشياء التى تؤدى الى معرفتها جميع الأدلة ، مثال ذلك الاقرار بالنبوات وبالسعادة أو الشقاء فى الآخرة ، أى البعث •

يقول ابن رشد : أن الجاحد لأمثال هذه الأشياء إذا كانت أصلا من أصول الشرع ، كافر معاند بلسانه دون قلبه أو بغفلة عن التعرض الى معرفة دليلها ، لأنه ان كان من أهل البرهان ، فقد جعل له سبيل الى التصديق بها بالبرهان ، وان كان من أهل الجدل فبالجدل ، وان كان من أهل الموعظة فبالموعظة (١١) •

هذا القول من جانب ابن رشد يتضمن أكثر من مغزى • انه يتضمن فيما نرى من جانبنا نقدا غير مباشر لأهل الظاهر ، لأن ابن رشد يريد أن يبين لهم أنهم إذا كانوا يخشون من التأويل لأنه قد يؤدى الى ضرر بالشرع ، فإن هذا يعد نوعا من المخاوف لا مبرر له •

كما يتضمن هذا القول ، تفرقة بين الطرق الثلاثة للتصديق ، الطريق الخطابى والطريق الجدلى والطريق البرهانى الذى يعد أعلى هذه الطرق •

(١٠) يقول ابن رشد محذرا وظيفة التأويل ومعناه : « معنى التأويل اخراج دلالة اللفظ من الدلالة الحقيقية الى الدلالة المجازية من غير أن يخل من ذلك بعبادة لسان العرب من التجوز من تسمية الخمر بـ «شبيهة» أو سببه أو لاحقه أو معارضة أو غير ذلك من الأشياء التى عدت من تعريف أصناف الكلام المجزئ (فصل المقال ص ٨) •
(١١) فصل المقال فيما بين الحكمة والشريعة من الاتصال ص ١٥ •

التأويل وعلاقته بالشرع

أشياء بحث فيها الشرع

أشياء سكنت عنها الشرع
(يجب استخدام القياس الشرعي)

ظاهر النطق يخالف
ما أدى إليه البرهان
(القياس بالتأويل)

ظاهر النطق يوافق ما أدى إليه البرهان

(شكل رقم ١٢)

ولعل تأكيد ابن رشد على هذه التفرقة تظهر تماما في دراسته لصنفي التعليم وهما التصور والتصديق . وكيف ينقسم كل نوع من النوعين الى مجموعة من الأقسام (راجع شكل رقم ١٣) .

يقول ابن رشد : لما كان الشرع مقصوده تعليم الجميع ، وجب أن يشتمل الشرع على جميع انحاء طرق التصديق وانحاء طرق التصور . ولما كانت طرق التصديق منها ما هي عامة لأكثر الناس أعنى وقوع التصديق من قبلها ، وهي الخطابيية والجدلية ، والخطابيية اعم من الجدلية ، ومنها ما هي خاصة بأقل الناس وهي البوهانية ، وكان الشرع مقصوده الأول العناية بالأكثر من غير اغفال لتبنيه الخواص ، كانت أكثر الطرق المصرح بها في الشريعة هي الطرق المشتركة للأكثر في وقوع التصور والتصديق (١٢) .

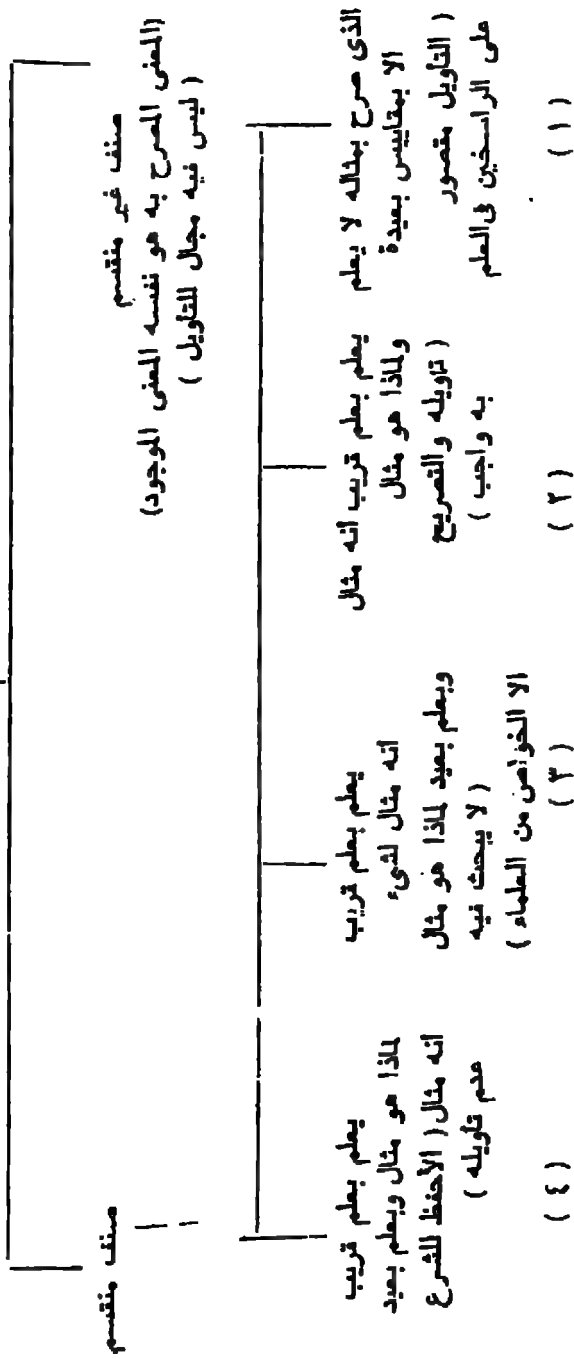
والواقع أن ابن رشد كان في الوقت الذي دعا فيه الى التأويل ، كطريق يقف في مواجهة أهل الظاهر ، حريصا على وضع قواعد لهذا التأويل . ولعل ذلك يبدو في أوضح صورة في تحليله الدقيق لأصناف المعاني الموجودة في الشرع ، وما يقبل التأويل منها وما لا يقبل التأويل ، وكيف أن ما لا يقبل التأويل منها ، لا يطعن في صحة قانون التأويل بوجه عام ، إذ أن التأويل لما كان مستقدا أساسا الى العقل ، فلا بد أن يتمسك به تمسكا الى أقصى درجة فيلسوف العقل في الاسلام . (راجع شكل رقم ١٤) .

قلنا ان ابن رشد حين نادى بالتأويل معبرا بذلك عن منهجه النقدي ، قد طبق ذلك على موضوع التوفيق بين الفلسفة والدين ، كما طبقه على نقده للحشوية (١٣) . واذا كنا قد أشرنا اشارة موجزة الى الموضوع الأول ، فاننا نريد أن نقف وقفة قصيرة عند الجانب الثاني ، وسيتبين

(١٢) المحرر السابق ص ١٩ .

(١٣) دائرة المعارف الاسلامية - الترجمة العربية - مادة حشوية - مجلد ٧ - مدد

اصناف المعاني الموجودة في الشرع



(شكل رقم ١٤)

لنا — كما سبق أن أشرنا — كيف أن كل جانب منهما يرتبط بالآخر ، بحيث يعبران معا عن منهج فيلسوفنا النقدي تجاه موقف أهل الظاهر .
والسبب في أن كل جانب منهما مرتبط بالآخر ، أن الأساس لهما يعد أساسا واحدا مشتركا ، وهذا الأساس هو التأويل القائم على العقل والبرهان .

ويرى ابن رشد أن الحشوية قد أقامت أصولها على الآخذ بآيات القرآن التي تدل في ظاهرها على التجسيم ، وفهمت هذه الآيات على ظاهر لفظها ، دون القيام بأية محاولة للتأويل ، بل فوضوا التأويل الى الله تعالى (١٤) .

وقد بين لنا ابن رشد أن هذه الطائفة قد ذهبت الى أن الطريق الى معرفة وجود الله تعالى هو السمع وحده لا العقل ، بمعنى أن الايمان بوجوده تعالى يكفي أن يكون عن طريق الشرع ، كما هو الحال بالنسبة للمعاد وغير ذلك مما لا مدخل للعقل فيه (١٥) .

ويرى ابن رشد في معرض نقده لهما ، أنهم باعتمادهم على ظاهر الآيات فقط ، ودون تأويل لها ، فقد ضربوا صفحا عن النظر العقلي الذي أمر به الله في أكثر من آية من آيات القرآن .

ومعنى هذا أن ابن رشد ، فيما يبدو لنا ، يقيم نقده لهؤلاء الذين لا يسمحون بالتأويل العقلي على أساسين لا على أساس واحد .

أسلس أو هو أن الانسان حيوان عاقل ، وحين يلغى الحشوية دور العقل في تأويل الآيات والتوصل الى وجود الله تعالى ، فمعنى هذا أنهم يستبعدون بذلك الانسانية ، إذ أن ما يميز الانسان عن الحيوان هو النطق أو التفكير بالعقل .

(١٤) القهاتوى : كشف اصطلاحات الفنون — مجلدا ص ٣٩٧ — مادة حشوية . ونود ان نشير الى أن الغزالي رغم أنه يعتمد من احكام العقل في بعض الموضوعات التي يبيحها ، الا انه نقد الحشوية حين قال : فما أتى به الحشوية من وجوب الجود على التقليد واتباع الظاهر ، ليس الا من غلب العقل وقلة البصائر (الاقتصاد في الاعتقاد ص ٢) .
(١٥) مناهج الاطلة في عقائد الملة ص ١٢٤ .

أساس ثان ، هو أن الغاء الحشوية للنظر العقلي لا يتفق مع ما جاء في القرآن من آيات كثيرة تحتل على وجوب النظر والتفكير والاعتبار (١٦) . وهكذا استطاع ابن رشد بمنهجه النقدي ، الدعوة الى التأويل وإقامة هذا التأويل على أساس العقل .

تبين من هذا كله كيف كان ابن رشد حريصا على نقد موقف أهل الظاهر ، بحيث يمكن القول بأن مسلكه النقدي الذي يقوم على العقل والبرهان ، انما كان تعبيرا عن وقوفه في مواجهة هؤلاء الذين رفضوا التأويل بأية صورة من صوره العديدة ، وكانوا بذلك متخذين موقفا يمد موقفا لا عقلانيا .

لقد بذل ابن رشد جهدا ، وجهدا كبيرا في نقد موقف الذين يقفون عند ظاهر الآيات ، دون بذل مجهود من جانبهم في تأويلها ، كما بذل كل جهده في نقد موقف الحشوية ، الذي يمد تعبيرا بصورة أو بأخرى عن الأخذ بآيات القرآن التي تؤذن بالتجسيم دون أن تسعى الى تأويلها ، بل أيدت وجهة نظرها بأن أخذت بصحة الأحاديث المسرفة في التجسيم من غير نقد ، بلا فصلوها على غيرها .

بل ان ابن رشد ، في مجال كشفه عن ضعف آراء هذه الفرقة ، فرقة الحشوية ، يبين لنا أن أكثر أصحاب الملة ، اذا كانوا يثبتون القياس العقلي ، ويبررون اللجوء اليه ، الا أن الحشوية تنكره ، وهم — فيما يرى ابن رشد في فصل المقال (١٧) — محجوجون بالنصوص ، كما أن هذه الفرقة تعد مقصرة عن مقصود الشرع في الطريق التي نصبها للجميع مؤدية الى معرفة وجود الله تعالى ، ودعاهم من جهتها الى الاعتراف به والاقرار بوجوده . قاله تعالى يقول : « أفى الله شك فاطر السموات » (١٨) .

(١٦) راجع في ذلك كتابنا : النزعة العقلية في فلسفة ابن رشد ص ٢١١ .

(١٧) ص ٤ .

(١٨) آية ١٠ من سورة ابراهيم .

وهكذا يذهب ابن رشد الى القول بأنه لا يمتنع أن يوجد من الناس من تبلغ به فدامة العقل وبلادة القريحة الى أن لا يفهم شيئاً من الأدلة الشرعية التي نصبها الرسول عليه الصلاة والسلام للجمهور . وهذا أقل الوجود ، فاذا وجد ففرضه الايمان بالله من جهة السماع (١٩) .

هذا نقد عنيف من جانب ابن رشد للحشوية وللمتمسكين بالوقوف عند ظاهر الآيات (٢٠) . والواقع أننا لو قارنا بين نقده لهم ونقده لابن سينا ، نجد أن نقده لهم كان أعنف من نقده لابن سينا الذي اعتمد في تدليله على وجود الله على فكرة الممكن والواجب ، على النحو الذي سبق أن أشرنا اليه في موضعه من كتابنا .

(١٩) مناهج الأدلة في عقائد الملة ص ١٢٤ - ١٢٥ .

(٢٠) يأخذ ابن تيمية على ابن رشد (الرد على فلسفة ابن رشد لابن تيمية - طبع ضمن كتاب فلسفة ابن رشد ص ١٢٨) أنه في حصره أصناف الأمة لم يتكر مذهب أهل السلف وهو مذهب خيار هذه الأمة الى يوم القيامة ، كما يقول . وعندي أن يأخذ ابن تيمية ليس بصحيح ، إذ الأساس الذي يستند اليه ابن رشد ، نقده للفرق التي حطت من شأن العقل كالحشوية والصوفية ، وكذلك نقده للفرق التي لا تسمو نظرتها الى البرهان كالتكلميين الذين اقتصرُوا على الجدل . وآراء السلف لا تدخل ضمن آراء هذين الفريقين ، إذ أنها ليست مذهباً معيناً في الألوهية ، بالإضافة الى أنهم لم يخطوا من شأن العقل كغيرهم من الفرق ، كما أنهم لم يبينوا الأساس العقلي الذي تستند اليه الآيات القرآنية ، وإنما هم يسلمون بها مجرد تسليم .

الفصل الثامن

الطريق الصوفي وموقف ابن رشد النقدي

ويتضمن هذا الفصل العناصر الآتية :

- تمييز ابن رشد بين الطريق العقلي النظري والطريق الصوفي القلبى الوجدانى الذوقى .
- طرق الصوفية لا تعد طرقا نظرية مركبة من مقدمات تؤدى الى نتائج .
- طريق الصوفية لا يعد طريقا عاما مشتركا بل طريقا فرديا .
- الكمال الطبيعى للانسان يستند الى العقل النظرى ولا يستند الى طريق الصوفية .
- نقد مسلكهم فيما يتعلق بالتدليل على وجود الله .
- نقد رأيهم حول مشكلة الاتصال .
- الاتصال الصوفى يعتمد على التقشف والزهد والعبادة .
- الاتصال العقلى يعتمد على المحسوسات أولا ويصل منها الى المعقولات .

تقديم

إذا كان ابن رشد قد نقد الطريق الكلامي الجدلي ، ونقد طريق أهل الظاهر ، فإنه قد حاول أيضا نقد الطريق الصوفي وذلك أثناء دراسة لمشكلات عديدة من بينهما مشكلة المعرفة ومشكلة الاتصال ، ومحاولة التدليل على وجود الله تعالى •

ان الطريق العقلي — فيما يذهب ابن رشد — يعد طريقا عاما مشتركا • والطريق الصوفي يعد طريقا فرديا أى طريقا خاصا بصاحبه دون الآخرين • ومن هنا وجد ابن رشد أن من واجبه نقد هذا الطريق الصوفي •

لقد كان ابن رشد حريصا على التمييز بين طريقين للاتصال : طريق أول يعد طريقا عقليا يبدأ بالمحسوسات وينتهى منها الى المعقولات • وطريق ثان يعتمد على الزهد والتقشف والمعبادة • وقد أثر ابن رشد الطريق الأول ونقد الطريق الثانى لأنه طريق لا يتفق مع الجانب العقلي البرهانى الذى ينادى به ابن رشد دواما •

« أعلن ابن رشد بكل قوة أنه لا مجال للاتصال إلا بالعلم ، وعنده أن النقطة العليا للنمو البشرى ليست إلا النقطة التي تصل عندها ملكات الانسان الى أقصى قوتها ، والوصول الى الله يكون عندما يزيل الانسان حجاب الأشياء ، وذلك عن طريق التأمل بحيث يجد نفسه مواجهاً للحق الأعلى . وزهد الصوفية يعد باطلا ولا طائل من ورائه » .

(E. Renan : Averroes et l'averroisme P. 122-123)

الطريق الصوفي وهووقف ابن رشد النقدي

إذا! رجعنا الى بعض مؤلفات فيلسوفنا ابن رشد وأيضا بعض شروحه على كتب الفيلسوف أرسطو ، وجدنا أنه كان حريصا على المقابلة بين طريقتين : طريق عقلى وطريق قلبى ذوقى •

وإذا كان فيلسوفنا قد ارتضى لنفسه الطريق الأول ، فإنه قد نقد أصحاب الطريق الثانى • انه ينقد هذا الطريق لأنه يعتقد أنه لا يتفق مع العقل ، تلك القوة الناطقة التى يرفعها ابن رشد فوق كل قوة أخرى • ونريد الآن أن نقف وقفة قصيرة عند نقد ابن رشد للطريق الصوفى • اذ أنه نقده فى كثير من المجالات التى بحث فيها ومنها نظرية المعرفة ، ومشكلة الاتصال ، ووجود الله ، وغيرها من مجالات ومشكلات بحث فيها فيلسوفنا •

فاذا كان ابن رشد قبل أن يقدم لنا أدلة على وجود الله ، فقد نقد الحشوية — كما رأينا — لأنهم لا يسمحون بالتأويل العقلى ، فإنه قد نقد أيضا الصوفية على نفس الأساس الذى يقيم عليه منهجه النقدي ، وهو الأساس العقلى •

فابن رشد يأخذ على الصوفية أن طرقهم فى النظر ليست طرقا نظرية ، أى مركبة من مقدمات تؤدى الى نتائج • اذ أنهم يرون أن معرفة الله وغيره من الموجودات عبارة عن شئ يلقى فى النفس عند تجريدها من المعارض الشهوانية واقتبالها بالفكرة على المطلوب •

انهم يذهبون الى أنهم يعرفون الله بالله • قيل للنورى : بم عرفت الله تعالى ؟ قال : بالله • قيل : فما بال العقل ؟ قال : العقل عاجز والمعجز لا يدل الا على عاجز مثله ، وهو لا يعرف الله الا بالله^(١) •

(١) الكلاباذى : التعرف لمذهب أهل التصوف ص ٦٢ : السراج الطوسى : اللبح ص ٦٣ ، وانظر ايضا كتابنا : تجديد فى المذاهب الفلسفية والكلابية ص ٢١ وما بعدها •

ومعنى هذا أن العقل نظرا لأنه محدث ، فهو لا يدل إلا على مثله ،
 أى أننا بالعقل المحدث لا نستطيع الوصول الى القديم تعالى •

وواقع فيما نرى من جانبنا أن الطريق الصوفى لا يمكن أن
 ينتقى وانطريق العقلى • ان حكمة الصوفية وحكمة الفلاسفة تتقابلان
 تقابل الاضداد ، نظرا لان التجربة الصوفية ليست راجعة الى الحس
 أو الى العقل . وانما هى نور يقذف به الله فى قلب من أحبه • انهم —
 أى الصوفية — فيما يقول الغزالى (٢) ، أرباب الأحوال لا أصحاب
 الاقوال • انهم يصلون الى هذه الأحوال بإلهام ، وهو ما لا واسطة
 فى حصوله بين النفس وبين البارى ، وانما هو كالضوء من سراج
 الغيب يقع على قلب فارغ لطيف •

مدا ان دلنا على شئ ، فانما يدلنا على أن طريقة هؤلاء المتصوفة
 مد طريقة فردية ، بمعنى ان لكل سالك الى الله حياته الفردية الخاصة
 به وعالمه الروحى الذى يعيش فيه وحده • وهذا لا يتفق مع الطريق
 العقلى الذى يعد طريقا مشتركا • ولذلك كان متوقعا من ابن رشد نقد
 هذا الطريق الذى يتنافى والتيار العقلى •

فهو يقول فى عبارة غاية فى الأهمية (٣) تكشف لنا عن منهجه النقدى
 بالنسبة للطريق الصوفى : « ان هذه الطريقة — طريقة الصوفية — وان
 سلمنا وجودها ، فانها ليست عامة للناس بما هم ناس • ولو كانت هذه
 الطريقة هى المقصودة بالناس لبطلت طريقة النظر ، ولكان وجودها
 بالناس عبثا • والقرآن كله انما هو دغاء الى النظر والاعتبار وتثبيته
 على طرق النظر • نعم لسنا ننكر أن تكون اماتة الشهوات شرطا فى
 صحة النظر ، مثلما تكون الصحة شرطا فى ذلك ، لأن اماتة الشهوات
 هى التى تفيد المعرفة بذاتها ، وان كانت شرطا فيها ، كما أن الصحة

(٢) المتخذ من الضلال ص ١٢٧ •

(٣) الكشف من مناقح الأدلة فى عقائد الملة ص ١٢٩ •

شرط في التعليم ، وان كانت ليست مفيدة له . ومن هذه الجهة دعا الشرع الى هذه الطريقة وحث عليها في جملتها حثا ، أعنى على العمل^(٤) ، لا أنها كافية بنفسها كما ظن القوم^(٥) ؛ بل ان كانت نافعة في النظر ، فعلى الوجه الذى قلنا . وهذا بين عند من أنصف واعتبر الأمر بنفسه .

وهكذا يكشف لنا ابن رشد في معرض نقده للطريق الصوفى ، كيف أن هذا الطريق يقتضى مع الطريق العقلى : انذ أن الطريق الصوفى يعد طريقا فرديا ذاتيا ومن هنا لا يمكن إقامة البرهان على أى قول من أقوال الصوفية ، طالما أنها لاتعدو كونها معبرة عن نزعات شخصية وجدانية . لا تستقيم مع قضايا العقل . انهم بمنهجهم الذوقى هذا ، انما يحطمون أسس المعرفة العقلية ، اذ لابد من مبادئ معينة وأسس محددة للمعرفة ، أما القول مع الصوفية بأن هذه المعرفة تحدث بطريقة لا يدرك العبد كيف حصلت له ، فان هذا يعد فيما نرى قولاً لا يستند الى أساس سليم .

ولهذا يعد اتجاه الصوفية انكاراً لمبادئ العقل والمنطق ، اذ كيف نجمع بين هذا الاتجاه الصوفى ، وبين الدعوة الى النظر فى الكون بعقولنا والتوصل الى معرفة الخالق ، وكيف يتسنى لنا فهم مبادئ الغائية والسببية وقيامهما على أسس معقولة .

وأذا كان ابن رشد قد نقد الطريق الصوفى الذى يزعمون أنه طريق موصل الى معرفة وجود الله ، فانه قد نقد الصوفية أيضاً فى معرض دراسته لنظرية المعرفة وبحثه فى مشكلة الاتصال . وهذا النقد قائم أساساً على منهجه الذى يستند الى العقل .

(٤) نود ان نشير — تأكيداً على ما يذهب اليه ابن رشد — الى ان الزهاد والعباد والمصوفة اذا كانوا يفضلون الاتجاه الذوقى القلبى ، فانهم يقيمون ذلك على أساس المبدأ لا النظر المجرد .

يتضح ذلك الى حد كبير من أقوال الزهاد والعباد . ولا يخفى علينا ان أقوالهم فيها تغليب من شأن الجانب الذوقى القلبى ، ليس من مجال دون مجال آخر ، بل من كل المجالات التى قالوا فيها بمجموعة من الأقوال .

(٥) يذهب ابن رشد فى كتابه « مناهج الأدلة فى عقائد الملة » الى ان طريقة الصوفية تقتضى مع ما جاء فى القرآن من دعوة الى النظر والاعتبار . (ص ١٤٩) .

فحين بحث ابن رشد في ادراك المجردات وفي العقل العملى والعقل
المنظرى ، وذهب الى أن المعرفة ترتكز على المقارنة الأساسية بين الوجود
المحسوس والوجود المعقول ، والصعود من الأول (الجزئى) الى الثانى
(الكلى) ، نجده يدرس مشكلة الاتصال ويعرض لآراء كثير من المفكرين
حولها وينقد نقدا غنيا طريق الاتصال الصوفى كطريق يزعمون أنه
يؤدى الى كمال الانسان ، ويتصور ابن رشد كمالات يقوم على العقل
أساسا .

فهو يقول : وهذه الحال من الاتحاد هى التى ترومها الصوفية ،
وبين أنهم لم يصلوها قط ، اذ كان من الضرورى فى وصولها معرفة
العلوم النظرية ولذلك كانت هذه الحال كأنها كمال الهى للانسان .
فان الكمال الطبيعى انما هو أن يحصل له فى العلوم النظرية الملكات التى
عددت فى كتاب البرهان » (١) .

ومن هنا نجد ابن رشد ينقد الطريق الصوفى . نوضح ذلك بالقول
بأننا اذا كنا نجد طريقين للاتصال : طريق أول يبدأ بالمحسوسات حتى
يصل الى حصول المعقولات فى عقلنا ، وطريق ثان يقوم على القبول
بأن الاتصال موهبة الهية لا تتيسر الا للسعداء ، فاننا نجد ابن رشد يأخذ
بالطريق الأول لأنه يتفق مع مذهبه فى تدرج المعرفة الانسانية من
المحسوسات الى المعقولات ، أى يقول بتطور طبيعى انسانى للمعرفة .
(راجع شكل رقم ١٥)

أما الطريق الثانى فان ابن رشد يرفضه رفضا تاما لأنه ليس
داخلا فى مجال الحس أو مجال العقل ، بل يفسر المعرفة بنوع من العجائب
والخوارق . وغير خاف علينا أن هذا التفسير لا يمكن القول به فى مجال
العلم .

وبهذا تم لابن رشد نقد الطريق الصوفى ، ذلك الطريق الذى يرى

(١) تلخيص ابن رشد لكتاب النفس لأرسطو ص ٩٥ .

أن الانسان لا يستطيع الصعود الى مرتبة الاتصال، بالعلم والبحث، بل عن طريق التقشف والزهد يصل الانسان الى هذه المرتبة (٧) .

واذا كان ابن رشد قد نقد هذا الطريق - فإنه بقى بعيدا عن التصوف وذلك بتأكيدہ باستمرار على القول بأنه لاسبيل الى الاتصال الا بالعلم ، أى عند النقطة التى تصل فيها ملكات الانسان الى أقصى قوتها (٨) .

والمقارن بين موقف ابن رشد - وموقف ابن باجه الفيلسوف المغربى الذى سبقه ، يجد تشابها بينهما فى كثير من الجوانب ، وان كان ابن رشد أكثر صراحة وأكثر حسما بالنسبة لرفضه للاتجاه الصوفى .

ان ابن باجه فى دراسته لكثير من المشكلات الفلسفية كمشكلة الاتصال ومشكلة الصور الروحانية ومراتبها ، وكيف تتبلين غايات أفعال البشر تبعا لأنواع الصور عنده ، نقول ان ابن باجه قد ظل بعيدا ،
التصوف .

ان فيلسوفنا ابن باجه يميز فى دراسته لمراتب الاتصال بين مرتبة جمهورية طبيعية ومرتبة نظرية ومرتبة ثالثة هى مرتبة السعداء . وكم نجد استفادة من جانب ابن رشد ، بأول فلاسفة المغرب العربى ، أى ابن باجه (راجع شكل رقم ١٦) .

كما أن ابن باجه فى ترتيبه لأنواع الصور الروحانية سواء ما تعلق منها بمقول الأفعال أو بالعقل الفعال والعقل المستفاد أو بالصور المعقولة المادية ، أو بالصور الحسية ، كل ذلك قد ترك بصمات واضحة على فكر ابن رشد حين يقوم بنقد الاتجاه الصوفى (راجع شكل رقم ١٧) .

(٧) د . ابراهيم بيوس مذكور : فى الفلسفة الإسلامية من ٥٨ - ٥٩ « جزء ١ » ،

وايضا : مقدمة د . احمد غزاد الاموانى لتطعيم ابن رشد لكاتب التنس لارسطو من ٦٠ .
E. Renan : Averroes et l'averroisme P. 122-123.

(٨)

وأنظر ايضا : كتابنا : النزعة العقلية فى فلسفة ابن رشد من ٧٨ - ٧٩ .

بل أن دراسة ابن باجه لمراتب غايات البشر ، وكيف تترتب هذه الغايات من مرتبة مادية الى مرتبة روحانية جزئية الى مرتبة روحانية عامة . الى مرتبة روحانية كلية معقولة ، كل هذا قد أثر في بلورة فكر فيليسيوفنا ابن رشد (١) . (راجع شكل رقم ١٨) .

نقول هذا ونؤكد على القول به ، حتى يتبين لنا أن ابن رشد في موقفه النقدي تجاه الصوفية ، كان مطلعاً ومستفيداً بكثير من الأفكار التي قال بها ابن باجه .

١ - (١) من البحوث التي كتبت مؤخرًا عن ابن باجه ، بحث تقبيل به السيدة زينب عيني للحصول على درجة الماجستير في الفلسفة من كلية البنات - جامعة عين شمس في موضوع « ابن باجه وآراؤه الفلسفية » .

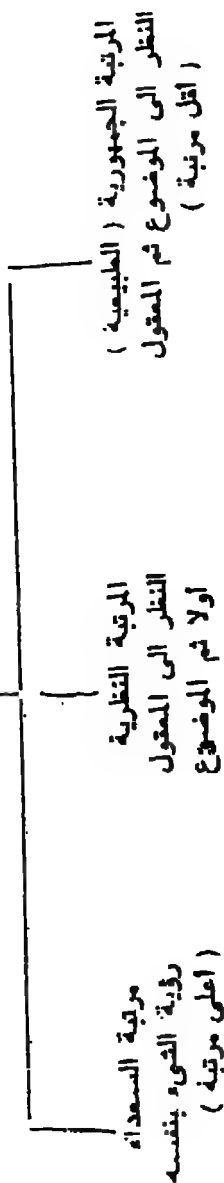
طريقا الاتصال

اتصال يبدأ بالمحسوسات حتى يصل
الى المعنويات ويعتمد على العلم
(اتصال عقلى)

اتصال يعتمد على القول بأنه موهبة الهية
ويعتمد على الكشف والزهّد
(اتصال صوفى يرفضه ابن رشد)

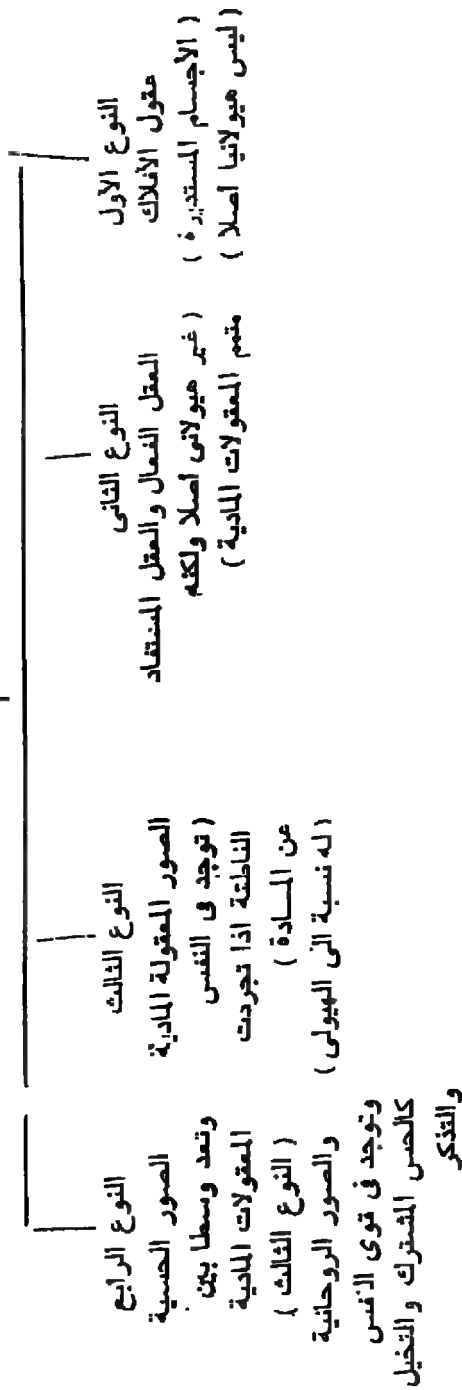
(شكل رقم ١٥)

مراتب الاتصال عند ابن باجه



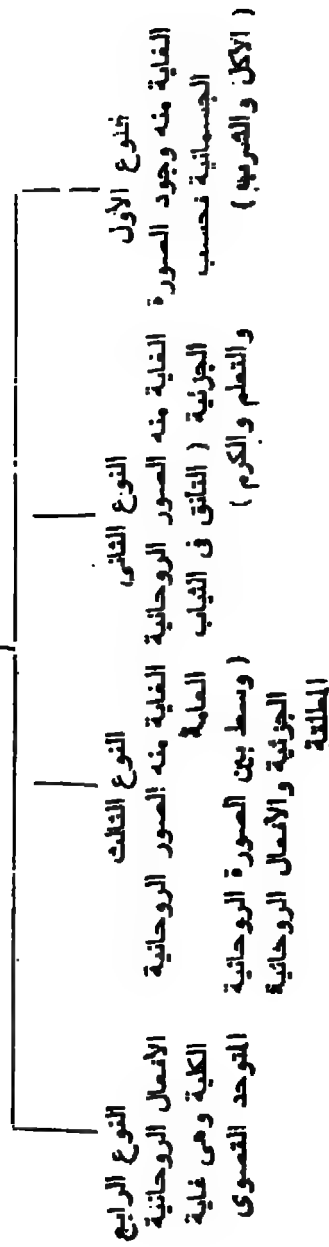
(شكل رقم ١٨٨)

انواع الصور الروحانية عند ابن باجه



(شكل رقم ١٧)

فَيَاتِ أَهْمَالِ الْبَشَرِ تَبْعَا لِأَنْوَاعِ الصُّورِ (عند ابن باجة)



خاتمة : (تقدير ونقد) :

لعلنا قد لاحظنا بعد دراسة موقف ابن رشد النقدي من خلال هذه الفصول العديدة كيف اهتم فيلسوفنا اهتماما كبيرا بنقد الاتجاه الكلامي الجدلي الذي ظهر عند الاشاعرة على وجه الخصوص ، ونقد الكثير من الاراء الفلسفيه التي ارتضاها لنفسه ابن سينا ، وذلك رغم موافقه ابن سينا في بعض آرائه ، ونقد آراء واتجاهات خصمه الغزالي ، تلك الاراء والاتجاهات التي رأى في بعضها خروجاً عما ينبغي أن يكون عليه التقليب ، وابتعاداً عن شروط الموقف الفلسفي ، وايضا نقد اتجاهين ، أن اختلف كل اتجاه منهما عن الآخر ، الا أنهما يعبران معا عن وقفه غير عقلية ، وهذان الاتجاهان هما اتجاه أهل الظاهر واتجاه الصوفية •

وبغل هذا النقد الذي يرتبط — كما سبق أن ذكرنا — بالجانب الايجابي من نفسه الفلسفي الدقيق ، يكشف لنا عن عمق ثقافة ابن رشد وسعه اطلاعه سواء بالنسبة للآراء التي قال بها مفكرون وفلاسفه في المشرق العربي (الفارابي وابن سينا والغزالي) أو التي ذهب اليها فلاسفة سبقوه أو كانوا معاصرين له (ابن باجه وابن طفيل) ، وعاشوا في المغرب العربي •

وأذا أردنا في ختام دراستنا للآراء انتقدية عند آخر فلاسفة الاندلس ، ابراز ويلولة الأسس التي يستند اليها المنهج النقدي عند فيلسوفنا ، والتي سبق أن أشرنا اليها في معرض دراستنا للعديد من العناصر التي انتهينا من دراستها ، قلنا ان هذه الأسس تتمثل فيما يلي :

أساس أول هو عدم الوقوف عند ظاهر الآيات القرآنية ، بل القيام بتأويلها ، لأن ابن رشد يعلم تماما أنه لن يكون بإمكانه الدعوة لفلسفة مفتوحة ، فلسفة يكون بإمكانها أن تستوعب تيارات عديدة تخضع للجانب العقلي ، الا اذا قام بهذا التأويل وهذا قد ساعده على نقد الحشوية الذين يقفون عند ظاهر الآيات ولايسمحون بالقياس العقلي بأية صورة من صورة ، ولا يقومون بأية محاولة للتأويل • ولمل

هذا الأساس — كما هو واضح — يقدم على تمسكه بالبرهان. الذي يرى أنه أسمى صور اليقين .

أساس ثان ، هو ابراء أخطاء الطريق الصوفي ، إذ أن ابن رشد كان على وعي تام بأن حكمة الصوفية تتقارب وحكمة الصوفية تقابل الأضداد نظرا لأن التجربة - الصوفية ليست راجعة إلى الحس أو إلى العقل . ولعل هذا كان من الأسباب الرئيسية التي دفعت ابن رشد إلى نقد فكر الغزالي ، الذي يعد مفكرا ارتضى لنفسه الطريق الصوفي ، وخاصة إذا وضعنا في الاعتبار أن الغزالي حينما أصبح صوفيا تحول إلى عدو للفلسفة ولل فلاسفة ، ولعل مما ساعد الغزالي الأشعرى على ذلك أن هناك تقاط التقاء عديدة بين الفكر الأشعرى وأفكار الصوفية .

أساس ثالث هو الكشف عن أخطاء المتكلمين وخاصة الأشاعرة وبيان قصور منهجهم ، إذ أن المنهج العقلي يختلف اختلافا رئيسيا عن منهج المتكلمين الجدلي ، وهو المنهج الذي سارت عليه الفرق الكلامية ، سواء كانت من المعتزلة أو الأشاعرة . صحيح أن المعتزلة قد ساندوا العقل ، وصحيح أنهم أقرب إلى الفلاسفة ، ولكنهم ليسوا بفلاسفة ، كما أن منهجهم يعد منهجا كلاميا أساسا .

أما الأشاعرة ، فابن رشد يعد — كما أشرنا — العدو الدود لهم ، ولا نجد فيلسوفا كشف عن التناقضات والأخطاء التي وقعوا فيها ، أكثر مما فعل ابن رشد وذلك في مؤلفاته وشروحه مما . واختلاف أساس منهج ابن رشد العقلي عن منهج المتكلمين هو الذي أدى به إلى نقد آرائهم . في مشكلات عديدة بحثوا فيها كالخير والشر والقضاء والقدر ووجود الله تعالى والسببية ، كما أدى به إلى نقد آراء ابن سينا في المواضيع التي تأثر فيها ابن سينا بالعناصر والاتجاهات الكلامية .

وواضح أن هذا الأساس يعد صدى لتفنيذ ابن رشد بين الطريق الخطابي ، والطريق الجدلي الكلامي ، والطريق البرهاني ، ورفع الطريق الثالث ، طريق البرهان على الطريق الأول والطريق الثاني . بل لا نكون

مبالغين اذا قلنا انه ينقد الطريق الثانى (طريق المتكلمين) أكثر من نقدم للطريق الأول (الطريق الخطابى الاقناعى) نظرا لأن هذا الطريق الأول موجه الى مجموعة من الناس ، فى حين أن الطريق الثانى لا يفيد العامة أصحاب الطريق الأول كما لا يقتنع به الفلاسفة أصحاب الطريق الثالث .

أساس رابع نجده فى منهج ابن رشد النقدي ، هو تأثير فيلسوفنا بأرسطو تأثيرا كبيرا . ان هذا التأثير من جانبه بأرسطو قد أدى به الى نقد ابن سينا ، حين وجد ابن سينا يقول بأراء يتمثل فيها التيار الكلامى أكثر من التيار الأرسطى .

أساس خامس وأخير يعد أهم الأسس وأشملها وأعماها على وجه الإطلاق فى منهج ابن رشد النقدي ، وهو الأساس العقلى . ان هذا الأساس هو الذى أدى به الى نقد كثير من آراء المفكرين الذين سبقوه ، بل أدى به الى نقد تيارات باخملها كالتيار الصوفى والتيار الكلامى .

ولاشك أن ابن رشد رغم حسه النقدي ، كان واقعا الى حد ما تحت سيطرة الفلسفة الأرسطية . والدارس لأوجه نقده لكثير من الآراء والتيارات يلاحظ — كما أشرنا منذ قليل — أنه كان يضيغ فى اعتباره الفلسفة الأرسطية التى يبدى إعجابه بها .

وهذا الوقوع تحت دائرة نفوذ أرسطو ، يؤدى الى القول بوجود بعض الثغرات فى منهج ابن رشد النقدي . ونعتقد أن ابن رشد كان باستطاعته التخلص من دائرة النفوذ هذه ، والبحث عن تيارات أخرى قد تكون أكثر يقينا من فلسفة أرسطو . ولو تخلص ابن رشد عن سيطرة فلسفته لكان منهجه النقدي أكثر دقة وتماسكا .

بيد أن هذا لا يقلل بوجه عام من ابن رشد ومنهجه النقدي وخاصة اذا وضعنا فى الاعتبار أنه كان يبين لنا باستمرار مبررات تأييده لأرسطو فى هذا الرأى أو ذاك من الآراء التى قال بها .

لقد قدم ابن رشد نسقا فلسفيا محكما ومحاولة مذهبية تمتد تعبيرا — كما ذكرنا أكثر من مرة — عن ثورة العقل وانتصاره ، وبذلك

في التوصل الى الآراء التي يتكون منها نسقه الفلسفي جهدا ، وجهدا كبيرا . وإذا حانت هذه الآراء قد لاقت الكثير من أوجه المعارضة سواء في أوروبا أو في بلداننا العربية ، فانها قد لاقت الاعجاب أيضا . بل ان هذه المعارضة في حد ذاتها تعد دليلا ودليلا قويا على أن آراءه كانت ومازالت آراء حية تعبر عن فكر مفتوح لافكر مغلق — وكان ابن رشد بهذا كله جديرا بأن يدخل تاريخ الفكر الفلسفي العالمي من أوسع وأرحب أبوابه .

ويقيني أن أي دارس لتاريخ الفلسفة العربية لن يكون بامكانه ، اذا كان منصفًا وموضوعيًا في أحكامه ، تخطى أو تجاوز آراء هذا الفيلسوف العملاق سواء في جانبها النقدي أو جانبها الايجابي . هذا الفيلسوف الذي قدر له أن يكون آخر فلاسفة المغرب العربي ، بل آخر فلاسفة العرب ، بالمعنى المذهبي الاصطلاحي لكلمة فلسفة .

واذا أردنا أن نبحث عن نقطة انطلاق لما نتحدث عنه اليوم من قضايا الأصالة والمعاصرة وقضايا التجديد ، وإذا أردنا وصل ما انقطع ، أي أن نجد مستقبلًا لفلسفة في وطننا العربي ، فلا مفر — فيما يبدو لنا — من تدبر آراء هذا الفيلسوف ودراستها دراسة دقيقة ، وكم في فلسفته من آراء مازلنا في القرن العشرين في حاجة ماسة اليها .

ويكفي فيلسوفنا فخرا — رغم اختلافنا معه في رأى أو أكثر — أن فلسفته كانت معبرة عن عظمة الفكر التي تتلشى أمامها ولا تقترب منها أي عظمة أخرى .

واذا كان ابن رشد قد استفاد من فلاسفة المغرب الذين سبقوه ومهدوا له الطريق ، طريق العقل ، الا أنه قدم لنا مذهبًا لانستطيع أن نقول انه يعد صدًى لآراء من سبقوه ، بل كان تعبيرًا من جانبه عن آراء فريدة صادرة عن منهج ارتضاه لنفسه هذا الفيلسوف الذي يعد — فيما نرى من جانبنا — أكبر عميد للفلسفة في بلاد المشرق والمغرب معا وصاحب اتجاه يقوم على اعلاء كلمة العقل فوق كل كلمة .

مصادر ومراجع الدراسة

أولاً : المصادر والمراجع العربية :

١ - دائرة المعارف الإسلامية - الترجمة العربية - القاهرة (مواد :
ابن رشد - أرسطو - الله - حشوية - تصوف - خلق -
تأويل) .

٢ - ابن أبى أصيبعة :

عيون الأنبياء في طبقات الأطباء - بيروت ١٩٥٧ م .

٣ - ابن الآبار :

التكملة لكتاب الصلة - طبعة مدريد سنة ١٨٦٨ م

٤ - ابن الأثير :

الكامل - القاهرة سنة ١٣٠٣ هـ .

٥ - ابن الخطيب لاسلماني :

(لسان الدين) : تاريخ إسبانيا الإسلامية - تحقيق لينى بروفانسال
دار المكشوف ببيروت - الطبعة الثانية ١٩٥٦ م .

٦ - ابن العماد :

شذرات الذهب - نشر مكتبة المقدس - القاهرة .

٧ - ابن القفطي :

أخبار العلماء بأخبار الحكماء - القاهرة - مطبعة السمادة سنة
١٣٢٦ هـ .

٨ - ابن التديم :

الفهرست - القاهرة - المكتبة التجارية .

٩ - ابن باجه (١) :

(أبو بكر بن الصائغ) : تدبير المتوحد .

The guide for the solitary

(١) يمكن الرجوع الى بحث السيدة زينب غنيى في موضوع « ابن باجه وآراءه الفلسفية »
وقد تقدمت به للحصول على درجة الماجستير في الفلسفة من كلية البنات - جامعة عين شمس .

تحقيق الدكتور ماجد فخرى مع رسائل أخرى لابن باجه . وكان قد سبق لسلمون مونك S. Munk أن قام بتلخيص هذا الكتاب لابن باجه والذي يعد أهم كتبه على وجه الاطلاق ، وذلك في كتابه *Melanges de la philosophie Juive at Arabi*

كما نشر آسبن بلاثيوس هذا الكتاب عام ١٩٤٦ مع ترجمة الى اللغة الاسبانية . وقام الدكتور معن زيادة مؤخرا بتحقيق هذه الكتاب والتقديم له وذلك عام ١٩٧٨ م (دار الفكر بيروت) .

١٠ - ابن باجه :

شروحات السماع الطبيعى لابن باجه - تحقيق د . معن زيادة - دار الفكر بيروت عام ١٩٧٨ م .

١١ - ابن باجه :

رسالة في اتصال الانسان بالعقل الفعال . نشرها الدكتور أحمد فؤاد الأهواني مع تلخيص كتاب النفس لابن رشد عام ١٩٥٠ م (دار النهضة العربية بالقاهرة) وكان قد نشر هذه للرسالة آسبن بلاثيوس مع ترجمة الى اللغة الاسبانية عام ١٩٤٢ م بمجلة الأنطلس . ثم حققها الدكتور ماجد فخرى مع مجموعة رسائل ابن باجه الالهية عام ١٩٦٨ م (بيروت - دار النهار للنشر) .

١٢ - ابن بسام :

(أبو الحسن على) : الخيرة في محاسن أهل الجزيرة - القسم الأول - المجلد الأول - لجنة التأليف والترجمة والنشر - الطبعة الأولى سنة ١٩٣٩ م - القاهرة .

١٣ - ابن بشكوال :

الصلة في تاريخ أئمة الأنطلس وعلماهم ومحدثهم وأديانهم - دار الثقافة الاسلامية - القاهرة سنة ١٩٥٥ م .

١٤ - ابن تيمية (١) :

درء تناقض العقل والنقل - تحقيق د. رشاد سالم - مطبعة دار الكتب المصرية - القاهرة عام ١٩٧١ م .

(١) يمكن الرجوع الى البحث الذى تقدم به السيد / محمود الكردى لاحصول على درجة الدكتوراه في الفلسفة من كلية الاداب - جامعة القاهرة في موضوع « اثر القرآن على منهج التفكير الفلسفى عند ابن تيمية » (مخطوط) .

١٥ — ابن قتيبة :

الرد على المنطقيين — المطبعة القبية — بومباي سنة ١٣٦٨ هـ —
١٩٢٩ م .

١٦ — ابن قتيبة :

منهاج السنة النبوية — الطبعة الأولى — القاهرة — المطبعة
الأميرية ببولاق — سنة ١٣٢١ هـ ، ١٣٢٢ هـ .

١٧ — ابن جليل :

(أبو داود سليمان بن جسان الأندلسي) : طبقات الأطباء والحكام
تحقيق فؤاد سيد — مطبعة المعهد العلمي الفرنسي للآثار الشرقية
القاهرة سنة ١٩٥٥ م .

١٨ — ابن هزم (١) :

(أبو مجاهد علي بن أحمد) : الفصل في الملل والأهواء والنحل —
الطبعة الأولى — المطبعة الادبية — القاهرة سنة ١٣٢١ هـ .
كتاب غاية في الأهمية .

١٩ — ابن هزم :

الأصول والفروع — بتحقيق عاطف العراقي ، د. سهر أبو وافية ،
د. ابراهيم هلال — القاهرة — دار النهضة العربية ١٩٧٨ م .

٢٠ — ابن هزم :

الأحكام في أصول الأحكام — القاهرة — الطبعة الثانية .

٢١ — ابن حنين :

(اسحق) : كتاب النفس — نشرة الدكتور أحمد فؤاد الأهواني مع
تلخيص ابن رشد لكتاب النفس لأرسطو — القاهرة عام ١٩٥٠ م .

٢٢ — ابن خلقان :

(الفتح) : ثلاثين العقيدان في محاسن الأعيان . وقد هلمه مؤلف هذا
الكتاب ابن باجه هجوما شديدا لأسباب غير علمية ، وتبنيته حملته

(١). يمكن الرجوع إلى البحث الذي تقدمت به السيدة سحر أبو وافية لتعمول على درجة
الفكره من كلية البنات — جامعة عين شمس عن ابن هزم .

المسورة على ابن باجه ، الحملة التي يقوم بها الآن اشباه
الدارسين في اقسام الفلسفة ذفاما عن جهلهم بالفلسفة .

٢٣ — ابن خلدون :

المقدمة — حققها الدكتور على عبد الواحد وافي تحقيقا ممتازا —
القاهرة — لجنة البيان العربي — عام ١٩٦٠ م .

٢٤ — ابن خلكان :

(ابو العباس شمس الدين احمد محمد بن ابي بكر) : وفیات
الأعيان وأبناء الزمان — القاهرة — مكتبة النهضة المصرية —
سنة ١٩٤٨ م .

٢٥ — ابن سبعمين :

(عيسى الحق) : رسائل — حققها الدكتور عبد الرحمن بدوى —
القاهرة سنة ١٩٦٥ م — الدار المصرية للتأليف والترجمة .

٢٦ — ابن سوار :

(ابو الخير الحسن البغدادي) : مقالة في ان دليل يحيى النحوي
على جيوث العالم أولى بالقبول من دليل المتكلمين أصلا — نشرها
د. عبد الرحمن بدوى في كتاب « الأفلاطونية المحدثة عند العرب »
القاهرة سنة ١٩٥٥ م .

٢٧ — ابن سينا (١) :

الشفاء .

٢٨ — ابن سينا :

النجاة في الحكمة المنطقية والطبيعة والالهيّة — طبعة القاهرة سنة
١٩٢٨ م .

٢٩ — ابن سينا :

الهداية ب تحقيق د. محمد عبده — القاهرة — مكتبة القاهرة
الحديثة — عام ١٩٧٤ م .

(١) يمكن الرجوع الى كتابنا « الفلسفة الطبيعية عند ابن سينا » الفصل الثاني الخامس
بمؤلفات ابن سينا ص ٢٨ وما بعدها .

٣٠ — ابن سينا :

كتاب التعليقات — تحقيق د. عبد الرحمن بدوي — القاهرة
عام ١٩٧٣ م .

٣١ — ابن سينا :

عيون الحكمة — تحقيق د. عبد الرحمن بدوي — القاهرة عام
١٩٥٤ م .

٣٢ — ابن سينا :

المباحثات — تحقيق د. عبد الرحمن بدوي — القاهرة عام ١٩٤٧م
(ضمن كتاب : أرسطو عند الغرب) .

٣٣ — ابن سينا :

الاثارات والتنبيهات (القسم الطبيعي والتقسيم الالهي والقسم
الصوفي) — طبعة القاهرة — سنة ١٩٥٧ م .

٣٤ — ابن سينا :

رسالة في الحدود — تحقيق جواشون — القاهرة — المعهد العلمي
الفرنسي للآثار الشرقية عام ١٩٦٣ + .

٣٥ — ابن سينا :

رسالة أضحوية في أمر المعاد — طبعة سليمان دنيا — القاهرة
سنة ١٩٤٩ م .

٣٦ — ابن صاعد الأندلسي :

(صاعد بن أحمد) : طبقات الأمم — تحقيق الأب لويس شيخو
البيسوعي — بيروت — المطبعة الكاثوليكية — بيروت عام ١٩١٢ م .

٣٧ — ابن رشد (١) :

(أبو الوليد) : فصل المقال فيما بين الحكمة والشريعة من
الاتصال — طبعة القاهرة عام ١٨٩٥ م .

(١) يمكن الرجوع الى أحدث قائمة لمؤلفات ابن رشد وما كتب عنه ، قام بها الأب الدكتور

جورج تنواني بمناسبة مهرجان ابن رشد عام ١٩٧٨ م — وقد نقل الأب تنواني جهدا كبيرا في
هذه القائمة ولا غنى عنها للدارسين في فلسفة ابن رشد من قريب أو من بعيد (المظلة العربية
للتربية والثقافة والعلوم) .

٣٨ — ابن رشد (١) :

مناهج الأدلة في عقائد الملة — طبعة القاهرة سنة ١٩٥٥ م .

٣٩ — ابن رشد :

توافقت التهافت — طبعة القاهرة سنة ١٩٠١ م .

٤٠ — ابن رشد :

بداية المجتهد ونهاية المقتصد في الفقه .

٤١ — ابن رشد :

تلخيص كتاب البرهان (مخطوط) .

٤٢ — ابن رشد :

هل يتصل بالعقل الهولاني ، العقل الفعال وهو متلبس بالجسم .

نشرة الدكتور أحمد فؤاد الأهواني مع « تلخيص كتاب النفس لابن

رشد » القاهرة سنة ١٩٥٠ م .

٤٣ — ابن رشد :

تلخيص ما بعد الطبيعة — تحقيق د . عثمان أمين — الطبعة

الثانية — القاهرة سنة ١٩٥٨ م .

٤٤ — ابن رشد :

تفسير ما بعد الطبيعة . تحقيق الأب موريس بويج — بيروت —

الطبعة الكاثوليكية . من عام ١٩٣٨ حتى عام ١٩٥٢ م .

٤٥ — ابن رشد :

تلخيص كتاب السماع الطبيعي — طبعة جيسر آباد الدكن مع

مجموعة كتب أخرى لابن رشد — عام ١٩٤٧ م .

٤٦ — ابن رشد :

تلخيص كتاب النفس — تحقيق د . أحمد فؤاد الأهواني — القاهرة

سنة ١٩٥٠ م .

٤٧ — ابن رشد :

تلخيص كتاب الحس والمحسوس — تحقيق د . عبد الرحمن بدوي

— القاهرة سنة ١٩٥٤ م .

(١) يمكن الرجوع الى كتابنا : النزعة العقلية في فلسفة ابن رشد — القاهرة — الطبعة

الثانية — دار المعارف عام ١٩٧٩ م .

٤٨ - ابن رشد :

تلخيص كتاب الكون والفساد - طبعة حيدر آباد الدكن مع مجموعة
- عام ١٩٤٧ م .

٤٩ - ابن رشد :

كتاب الكليات في الطب - منشورات معهد فرانكو (لجنة الأبحاث
أخرية الأسبانية) عام ١٩٣٩ م .

٥٠ - ابن طفيل :

حي بن يقظان - طبعة أحمد أمين - دار المعارف بالقاهرة عام
١٩٤٩ م .

٥١ - ابن طلوس :

(أبو الحجاج يوسف بن محمد) : المدخل لصناعة المنطق . حقيقته
ميخائيل آسين بلاثيوس - الجزء الأول - مدريد ١٩١٦ م .

٥٢ - ابن عربي :

(محيي الدين) : الفتوحات المكية .

٥٣ - ابن عربي :

فصوص الحکم - تحقيق د . أبو العلا عفيفي - القاهرة - لجنة
التأليف والترجمة والنشر .

٥٤ - ابن فرهون المعنى :

الديباج المذهب في معرفة أعيان علماء المذهب - الطبعة الأولى
- عام ١٣٢٩ هـ - مطبعة السعادة - القاهرة .

٥٥ - أبو البركات :

هبة الله بن ملكا البغدادي : المعتبر في الحكمة - طبعة حيدر آباد
الدكن في ثلاثة أجزاء .

٥٦ - أبو البقاء :

الكليات - طبعة بولاق - القاهرة - سنة ١٢٥٣ هـ .

٥٧ - أبو الفدا :

(عماد الدين) : البداية والنهاية في التاريخ - القاهرة - مطبعة
السعادة .

٥٨ — أبو ريان :

١ د . محمد على) : تاريخ الفكر الفلسفى — الجزء الأول — الفلسفة اليونانية — القاهرة — دار المعارف .

٥٩ — أبو ريده :

١ د . محمد عبد الهادى) : ابراهيم بن سيار النظام وآراؤه الكلامية والفلسفية — القاهرة الطبعة الأولى — عام ١٩٤٦ م .

٦٠ — اخوان الصفا (١) :

رسائل — طبعة بيروت — دار صادر سنة ١٩٥٧ م — فى أربعة أجزاء .

٦١ — اسلام :

(د . عزمى) : ابن رشد — مقالة بمجلة الثقافة العربية — المنظمة العربية للتربية والثقافة والعلوم — عدد ٤ عام ١٩٧٦ م .

٦٢ — اشباح :

(يوسف) : تاريخ الأندلس فى عهد المرابطين والموحدين — ترجمة محمد عبد الله عنان — الطبعة الثانية — عام ١٩٥٨ م — القاهرة .

٦٣ — افلوطين :

اثولوجيا أرسطو طاليس — نشرة د . عبد الرحمن بدوى فى كتاب « افلوطين عند العرب » القاهرة — عام ١٩٦٦ م .

٦٤ — افلوطين :

التاسعة الرابعة — ترجمة د . فؤاد زكريا — القاهرة عام ١٩٧٠ م وراجع الترجمة د . محمد سليم سالم .

٦٥ — اقبال :

(د . محمد) : تجديد التفكير الدينى فى الاسلام — ترجمة عباس محمود — القاهرة سنة ١٩٥٥ م .

(١) يمكن الرجوع الى البحث الذى تقدمت به السيدة سميرة حامد للفصول على درجة الماجستير فى الفلسفة من كلية الآداب بجامعة القاهرة فى موضوع « الفلسفة الطبيعية والالهيّة عند اخوان الصفا » .

٦٦ — الأسفرايينى :

(أبو المظفر) : التبصر في الدين وتمييز الفرقة الناجية عن الفرق الهالكين — طبعة محمد زاهد الكوثرى — القاهرة سنة ١٩٥٥ م .

٦٧ — الأشعرى :

(أبو الحسن) : مقالات الاسلاميين — طبعة محمد محيى الدين عبد الحنيد — القاهرة سنة ١٩٥٠ م .

٦٨ — الأشعرى :

كتاب اللع — طبعة القاهرة عام ١٩٥٥ م — نشرة د . حمودة غرابة .

٦٩ — الأيجى :

(عضد الدين) : المواقف — طبعة القاهرة في ثمانية أجزاء .

٧٠ — الباقلاوى :

(أبو بكر محمد بن الطيب) : التمهيد — تحقيق الأب رتشارد مكارثى اليسوعى — المكتبة الشرقية — بيروت — عام ١٩٥٧ م .

٧١ — البطليوس :

(أبو محمد عبد الله بن محمد بن السيد) : الخدائق في المطالب العالية الفلسفية العويصة — نشرة محمد زاهد الكوثرى — القاهرة عام ١٩٤٦ م .

٧٢ — البغدادى :

(عبد القاهر) : الفرق بين الفرق وتمييز الفرقة الناجية منهم — بيروت — دار الاماق الجديدة — عام ١٩٧٣ م .

٧٣ — البهرونى :

(أبو الريحان محمد بن أحمد) : تحقيق ما للهند من مقولة .

٧٤ — البيهقى :

تاريخ حكماء الاسلام — تحقيق محمد كرد علي — دمشق سنة ١٣٦٥ هـ — ١٩٤٦ م .

٧٥ — التفتراني :

(د . أبو الوفا الغنيمي) : ابن سبعين وفلسفته السوفية — بيروت
— عام ١٩٧٣ م .

٧٦ — التفتراني :

(د . أبو الوفا الغنيمي) : مدخل الى التصوف الاسلامي — القاهرة
— دار الثقافة ١٩٧٤ م .

٧٧ — التفتراني :

(سعد الدين) : شرح العقائد النسفية — القاهرة — عام ١٩١٣م

٧٨ — التهانوي :

(محمد الفاروقي) : كشف اصطلاحات الفنون — طبعة كلكتا —
عام ١٨٦٢ م .

٧٩ — التوحيدى :

(أبو حيان) : الامتاع والمؤانسة — تحقيق أحمد أمين وأحمد الزين
— القاهرة عام ١٩٤٢ م .

٨٠ — التوحيدى :

المقابلات — نشرة حسن السندويى، بالقاهرة — عام ١٩٢٩ م .

٨١ — الجوزيه (١) :

(ابن القيم) : مفتاح دار السعادة ومنشور ولاية العلم والارادة —
القاهرة

٨٢ — الجوزية :

اغاثة اللغات من مصايد الشيطان — القاهرة — عام ١٩٦١ م .

٨٣ — الجوينى :

(أب والمعالى) : الارشاد الى قواطع الأدلة فى أصول الأعتقاد —

(١) يمكن الرجوع الى البحث الذى تقدمت به السيدة سماد على عبد الرزاق للحصول على درجة الدكتوراه فى الفلسفة من كلية البنات — جامعة عين شمس فى موضوع « التصوف عند ابن القيم » .

تحقيق د . يوسف موسى ، على عبد المنعم عبد الحيد - القاهرة
- عام ١٩٥٠ م .

٨٤ - الجويني :
الكافية في الجدل - تحقيق د . فوقية حسين محمود - القاهرة -
عام ١٩٧٩ م .

٨٥ - الحيايى :
(د . محمد عزيز) : الشخصانية الاسلامية - القاهرة - دار
المعارف .

٨٦ - الحلاج :
(ابو المغيث الحسين بن منصور) : كتاب الطواسين - تحقيق
لودس ماسينيون - باريس - عام ١٩١٣ م .

٨٧ - الخياط :
(ابو الحسين عبد الرحيم بن محمد) : كتاب الانتصار والرد على
ابن الراوندى الملحد - تحقيق نيجرج - القاهرة - عام ١٩٢٥ م .

٨٨ - الدانى :
(ابو الصلت) : تقويم الذهن - طبع بالنيثا - المكتبة الأبرقة -
مدير عام ١٩٤٥ م .

٨٩ - الدوائى :
(الجلال) : العقائد العضدية ومعه حاشيتا السيلكوتى ومحمد
عبد - طبعة القاهرة - سنة ١٣٢٢ هـ .

٩٠ - الذهبى :
تاريخ الاسلام .

٩١ - الرازى :
(فخر الدين) : شرح الاشارات والتشبيهات لابن سينا - القاهرة -
طبعة القاهرة - سنة ١٣٢٥ هـ .

٩٢ - الرازى :
(فخر الدين) : المباحث المشرقية - حيدر آباد الدكن سنة ١٣٤٣ هـ .
١٩٢٤ م .

٩٣ - الرازى :

(فخر الدين) : الأربعون في أصول الدين — طبعة حيدر آباد الدكن
— عام ١٣٥٣ هـ .

٩٤ - الزركلى :

الأعلام — الطبعة الثالثة .

٩٥ - السلمى :

طبقات الصوفية — تحقيق نور الدين شريعة — القاهرة — سنة
١٣٨٩ هـ — ١٩٦٩ م .

٩٦ - السنوسى :

(محمد بن يوسف) : المقدمة في أصول الدين — نشرة لوسياتى
Luciani بالجرائع مع ترجمة فرنسية — عام ١٩٠٨ م .

٩٧ - السيوطى :

(جلال الدين) : صون المنطق والكلام عن فن المنطق والكلام —
تحقيق د . على سامى النشار ، د . سعاد على عبد الرزاق —
القاهرة — عام ١٩٧٠ م .

٩٨ - الشهرزورى :

(شمس الدين محمد بن أحمد) : نزهة الأرواح وروضة الأبرار .

٩٩ - الشهرستانى :

(محمد بن عبد الكريم) : نهاية الاقدام في علم الكلام — طبعة لندن
عام ١٩٢١ م .

١٠٠ - الشهرستانى :

الملل والنحل — نشرة محمد سيد كيلانى — القاهرة — عام ١٩٦١ م

١٠١ - الشهرزادى (١) :

(صدر الدين) : الأسفار الأربعة — طبعة طهران في أربعة مجلدات

(١) كُتبت السيدة نبيلة فكرى مرتضى نصلاً مطولاً من مؤلفات الشهرزادى المطبوعة والمخطوطة مع بعض التعليقات على هذه المؤلفات وذلك في رسالتها التي تقدمت بها للحصول على درجة الماجستير في الفلسفة من كلية الآداب — جامعة المنيا — عام ١٩٧٩ م (مخطوط) .

١٠٢ — الشيرازى :

(صدر الدين) : شرح على الهيئات الشفاء لابن سينا .

١٠٣ — الصفدى :

الوفاى بالوفيات .

١٠٤ — الصنعائى :

(محمد بن ابراهيم) : ترجيح اساليب القرآن على اساليب اليونان
— طبعة القاهرة — عام ١٩٣١ م .

١٠٥ — الطوسى :

(السراج) : اللع في التصوف — طبعة القاهرة — عام ١٩٦٨ م .

١٠٦ — الطوسى :

(نصر الدين) : شرح الاشارات والتشبيهات لابن سينا — طبعة
القاهرة — سنة ١٣٢٥ هـ .

١٠٧ — الطويل :

(دكتور توفيق) : العرب والعلم في عصر الاسلام الذهبي — القاهرة
— دار النهضة العربية — سنة ١٩٦٨ م .

١٠٨ — العراقى :

(عاطف) : النزعة العقلية في فلسفة ابن رشد — القاهرة — دار
المعارف — الطبعة الثانية ١٩٧٩ م .

١٠٩ — العراقى :

(عاطف) : للفلسفة الطبيعية عند ابن سينا — القاهرة — دار
المعارف ١٩٧١ م .

١١٠ — العراقى :

مذاهب فلاسفة المشرق — دار المعارف بالقاهرة — الطبعة
السادسة — عام ١٩٧٨ م .

١١١ — العراقى :

تجديد في المذاهب الفلسفية والكلامية — دار المعارف بالقاهرة —
الطبعة الرابعة — عام ١٩٧٨ م .

١١٢ — العراقى :

ثورة العقل في الفلسفة العربية — دار المعارف بالقاهرة — الطبعة الرابعة — عام ١٩٧٨ م .

١١٣ — العراقى :

الميتافيزيقا في فلسفة ابن طفيل — دار المعارف بالقاهرة — عام ١٩٧٩ م .

١١٤ — الغزالي :

(أبو حامد) : تهافت الفلاسفة — القاهرة — عام ١٩٥٥ م .

١١٥ — الغزالي :

(أبو حامد) : احياء علوم الدين — طبعة القاهرة — دار احياء الكتب العربية .

١١٦ — الغزالي :

المنقذ من الضلال — طبعة القاهرة عام ١٩٥٥ م .

١١٧ — الغزالي :

مقاصد الفلاسفة — طبعة القاهرة — عام ١٩٣٦ م .

١١٨ — الغزالي :

المستصفى من علم الأصول — طبعة بولاق بالقاهرة ١٣٢٢ هـ — ١٣٢٤ هـ .

١١٩ — الغزالي :

فيمصل التفرقة بين الاسلام والزندقته — طبعة القاهرة .

١٢٠ — الغزالي :

معيان العلم — القاهرة — دار المعارف — عام ١٩٦١ م .

١٢١ — الغزالي :

الاقتصاد في الاعتقاد — طبعة القاهرة .

١٢٢ — الفارابى :

(أبو نصر) : آراء اهل المدينة الفاضلة — طبعة القاهرة عام ١٩٤٨ م .

١٢٣ — الفارابی :

مقالة في معانى العقل — طبعة القاهرة — عام ١٩٠٧ م .

١٢٤ — الفارابی :

كتاب الحروف — تحقيق د . محسن مهدى — دار المشرق بيروت .

١٢٥ — الفارابی :

فلسفة أرسطو طاليس — تحقيق د . محسن مهدى — دار مجلة شعر — بيروت — عام ١٩٦١ م .

١٢٦ — الفارابی :

احصاء العلوم — تحقيق د . عثمان أمين — القاهرة عام ١٩٤٨ م .

١٢٧ — الفارابی :

ميون المسائل — القاهرة — ١٣٢٥ هـ — ١٩٠٧ م .

١٢٨ — الفارابی :

الجمع بين رأيي الحكيمين أرسطو وأرسطو — القاهرة — ١٣٢٥ هـ — ١٩٠٧ م (مع مجموعة) .

١٢٩ — الفارابی :

نصول منتزعة — تحقيق د . فوزى مثرى نجار — بيروت — عام ١٩٦٨ م .

١٣٠ — الفارابی :

السياسة المدنية (مبادئ الموجودات) — تحقيق د . فوزى مثرى نجار — بيروت — المطبعة الكاثوليكية — عام ١٩٦٤ م .

١٣١ — الفارابی :

كتاب الألفاظ المستعملة في المنطق — تحقيق د . محسن مهدى — بيروت عام ١٩٦٨ م .

١٣٢ — الفارابی :

نصوص الحكم — طبعة القاهرة عام ١٩٠٧ م (مع مجموعة) .

١٣٣ — الفندى :

(د . محمد ثابت) : مع الفيلسوف — طبعة بيروت .

١٣٤ — الكندي :

رسالة إلى المعتصم بالله في الفلسفة الأولى — تحقيق د . محمد عبد الهادي أبوريده — ضمن مجموعة بعنوان « رسائل الكندي الفلسفية » الجزء الأول عام ١٩٥٠ م القاهرة .

١٣٥ — الكندي :

رسالة في وحدانية الله وتناهي حرم العالم — تحقيق د . محمد عبد الهادي أبوريده — القاهرة ١٩٥٠ م .

١٣٦ — القراكتشي :

(عبد الواحد) : المعجب في تلخيص أخبار المغرب — طبعة القاهرة — عام ١٩٤٩ م .

١٣٧ — المسعودي :

مروج الذهب .

١٣٨ — النخعي :

فتح الطبيب من غصن الأندلس الرطيب — طبعة القاهرة سنة ١٣٠٢ هـ .

١٣٩ — القيسابوري :

في التوحيد — تحقيق د . محمد عبد الهادي أبوريده — القاهرة — مطبعة دار الكتب المصرية سنة ١٩٦٩ م .

١٤٠ — أميرة :

(د . أميرة حلمي مطر) : الفلسفة عند اليونان — طبعة القاهرة .

١٤١ — أمين :

(د . عثمان) : الفلسفة الرواقية — القاهرة — مكتبة الأنجلو المصرية .

١٤٢ — إنطون :

(د . فرح) ابن رشد وفلسفته — الاسكندرية — سنة ١٩٤٤ م .

١٤٣ — بالقنيا :

تاريخ الفكر الأندلسي — ترجمة د . حسين مؤنس — طبعة القاهرة
عام ١٩٥٥ م .

١٤٤ — برقلس :

حجج برقلس على قدم العالم — تحقيق د . عبد الرحمن بدوي
(ضمن الأفلاطونية المحدثه عند العرب) القاهرة — سنة ١٩٥٥ م .

١٤٥ — بروتزل :

(أوتو) : مذهب الجوهر الفرد عند المتكلمين الأولين في الاسلام —
الترجمة العربية للدكتور محمد عبد الهادي أبوريده — القاهرة —
عام ١٩٤٦ م (ضمن كتاب : مذهب الذرة عند المسلمين) .

١٤٦ — بينيس :

مذهب الذرة عند المسلمين — الترجمة العربية للدكتور محمد
عبد الهادي أبو ريده — القاهرة — سنة ١٩٤٦ م .

١٤٧ — تامسطينوس :

شرح مقالة اللام — الترجمة العربية القديمة لاسحق بن حنين —
تحقيق د . عبد الرحمن بدوي ضمن كتاب « أرسطو عند العرب » —
القاهرة — سنة ١٩٤٧ م .

١٤٨ — جولد تسيهر :

المقيدة والشرعية في الاسلام — ترجمة د . محمد يوسف موسى ،
وعلى حسن عبد القادر ، وعبد العزيز عيد الحق — سنة ١٩٤٦ م .

١٤٩ — خليفة :

(حاجي) : كشف الظنون عن أسامي الكتب والفنون — تحقيق محمد
شرف الدين يلتقيا — جامعة استانبول — ١٩٤٣ م .

١٥٠ — دي بور :

تاريخ الفلسفة في الاسلام — ترجمة د . محمد عبد الهادي أبوريده —
الطبعة الثالثة سنة ١٩٥٤ م .

١٥١ — رجب :

(د . محمود) : الاغتراب — القاهرة ١٩٧٨ م .

١٦١ — على :

١٥٢ — رجب :

(د . محمود) : الميتافيزيقا عند الفلاسفة المعاصرين — الاسكندرية
— منشأة المعارف .

١٥٣ — زاده :

(خوجه) : تهافت الفلاسفة — طبعة القاهرة سنة ١٣٠٣ هـ .

١٥٤ — زاده :

(طائش كبرى) : مفتاح السعادة ومصباح السيادة — طبعة حيدر
آباد الدكن سنة ١٣٢٩ هـ .

١٥٥ — زيدان :

(د . محمود نهى) : في النفس والجسد — طبعة الاسكندرية عام
١٩٧٨ م .

١٥٦ — زيدان :

(د . محمود نهى) : مناهج البحث الفلسفى — جامعة بيروت عام
١٩٧٤ م .

١٥٧ — صهيى :

(د . احمد محمود) : في علم الكلام — الاسكندرية — عام ١٩٧٧ م .

١٥٨ — عبد الجبار :

(الغاضى المعتزلى) : المفتى في ابواب التوحيد والعقل — حققت
هذا المصدر الهام في الفكر الاعتزالى ، لجنة باشراف د . طه حسين ،
ومراجعة د . ابراهيم مذكور (عدة مجلدات) .

١٥٩ — عفيفى :

(د . أبو العلا) : نظريات الاسلاميين في الكلمة The logos —
بحث بمجلة كلية الآداب — جامعة القاهرة — مجلد ، عدد ١ .

١٦٠ — عفيفى :

(د . أبو العلا) : الاثر الفلسفى الاسكندرى في قصة حى بن
يقتان — بحث بمجلة كلية الآداب — جامعة الاسكندرية — مجلد ٢ —
عام ١٩٤٤ م .

١٦١ — على :

(د . جواد) : تاريخ العرب قبل الاسلام — (عدة مجلدات) —
بغداد — المجمع العلمي العراقي سنة ١٩٥٧ م .

١٦٢ — فخرى :

(د . ماجد) : فلسفة ابن رشد الأخلاقية — بحث بمناسبة مهرجان
ابن رشد بالجزائر — مجلد ٢ — المنظمة العربية للتربية والثقافة
والعلوم .

١٦٣ — فخرى :

(د . ماجد) : مادة ابن رشد بدائرة المعارف اللبنانية للبستاني —
مجلد ٣ .

١٦٤ — فوقية : (د . فوقية حسين) :

مقالات في اصالة الفكر المسلم — طبعة القاهرة — ١٩٧٦ م .

١٦٥ — قنواى :

(الأب الدكتور جورج) : مؤلفات ابن رشد — سنة ١٩٧٨ م
(المنظمة العربية للتربية والثقافة والعلوم) .

١٦٦ — محمود :

(د . زكى نجيب) : ابن رشد في تيار الفكر العربى — مقالة
بمهرجان ابن رشد بالجزائر — مجلد ١ — (المنظمة العربية للتربية
والثقافة والعلوم) .

١٦٧ — محمود :

(د . زكى نجيب) : تجديد الفكر العربى — بيروت — دار الشروق
— سنة ١٩٧١ م .

١٦٧ — محمود :

(د . زكى نجيب) : المعقول واللامعقول في تراثنا الفكرى — دار
الشروق .

١٦٩ — محكور :

(د . ابراهيم) : في الفلسفة الاسلامية جزء ١ ، جزء ٢ — دار
المعارف بالقاهرة .

١٧٠ - منكور :

(د . ابراهيم) : اثر العرب والاسلام في النهضة الأوروبية (القسم الخاص بالفلسفة) - القاهرة - الهيئة المصرية العامة للتأليف والنشر - عام ١٩٧٠ م .

١٧١ - منكور :

(د . ابراهيم) : منكور ، د . خليل الجر ، د . فريد جبر ، د . عادل العوا ، د . البير نصرى زاهر ، د . جميل صليبا) : الفكر الفلسفى في مائة عام - بيروت - عام ١٩٦٢ م .

١٧٢ - مسكويه (١) :

(ابو على احمد بن محمد بن يعقوب) : تهذيب الاخلاق وتطهير الامراق - طبعة القاهرة - سنة ١٢٨٩ هـ .

١٧٣ - مكاوى :

(د . عبد الغفار) : مدرسة الحكمة - القاهرة - الدار القومية .

١٧٤ - موسى :

(د . محمد يوسف) : بين الدين والفلسفة في رأى ابن رشد وفلسفة العصر الوسيط - القاهرة دار المعارف - عام ١٩٥٩ م .

١٧٥ - ناعور :

(د . البير نصرى) : مذهب الحقيقتين عند ابن رشد والرشدية اللاتينية - مقالة بكتاب مهرجان ابن رشد بالجزائر - مجلد ١ .

١٧٦ - فكرى :

(القاضى عبد النبى عبد الرسول احمد) : جامع العلوم الملقب بدستور العلماء في اصطلاحات العلوم والفنون - الطبعة الأولى - حيد آباد الحكن - سنة ١٣٢٩ هـ .

(١) يمكن الرجوع الى البحث الذى تقدم به الاستاذ / عبد الفتاح مواد للحصول على درجة الدكتوراه في الفلسفة من كلية الاداب - جامعة الاسكندرية في موضوع « مقلدة بغداد في القرن الرابع الهجرى وفيه معلومات كثيرة عن الفكر الفلسفى عند مسكويه » .

١٧٧ — هويدى :

(د . يحيى) : تاريخ فلسفة الاسلام فى القارة الافريقية — القاهرة
— عام ١٩٦٦ م .

١٧٨ — ياقوت :

(الحموى الرومى البغدادى) : معجم البلدان — طبعة سنة ١٨٦٩ م
— جوتنجن .

ثانيا : المصادر والمراجع غير العربية :

1. Allard (M) :

La Rationalisme d' Averroés d'Apres une etude sur la Creation. Bulletin d'etudes Orientales de l'institut Français de Damas.

2. Anawati (G.C.) et L. Gardet :

Introduction à la théologie musulmane Paris 1948.

ولهذا الكتاب ترجمة عربية في ثلاثة اجزاء . قام بالترجمة د. صبحي الصالح ، د. نريد جبر ، بعنوان « فلسفة الفكر الديني بين المسيحية والاسلام » — بيروت — دار العلم للملايين — عام ١٩٦٧ م .

3. Anawati (G.C.) :

Bibliographie de la philosophie Médiévale, Louvain, vol. 10-12.

4. Arberry (A.J) :

Avicenna on theology. London-Murray, 1951.

5. Arberry (A.J.) :

The legacy of persia. edited by Arberry. London, Oxford 1953.

ولهذا الكتاب ترجمة عربية اشرف عليها وقام بمراجعتها د. يحيى الخشاب — القاهرة — دار احياء الكتب العربية — عام ١٩٥٩ م .

6. Aristotle :

Metaphysics. Revised text with introduction and Commentary by S.D. Ross. London-Oxford, 1924 two volumes.

7. **Aristotle :**

The logic. English translation by J.H. Smith vol. I(1) 1963.

8. **Aristotle :**

Physica(2). English translation by R.P. Hardie and R.K. Gaye. London, Oxford, vol. II., 1962.

9. **Aristotle :**

De Anima English translation by J.H. Smith. vol. III.

10. **Aristotle :**

De Caelo. English translation by J.L. Stocks London, Oxford. vol. II, 1962.

11. **Aristotle :**

De generatione et Corruptione, English translation by H.H. Joachim, London, Oxford, vol. II. 1962.

12. **Aristotle :**

The Nicomachean Ethics. English translation by D.P. Chase. Everyman's library, London 1947.

13. **Arnaldex (Roger) :**

Article «Ibn Rushd» dans Encycle de l'Islam.

14. **Arnaldex (Roger) :**

La pensée religieuse d'averroes, la doctrine de la création dans la Tahafute in Studia Islamica, 1957.

15. **Badawi (Dr. A.) :**

Histoire de la philosophie en Islam Paris K vrin. Tome II.

16. **Boer (T.J. de) :**

Art «philosophy» in Encyclopaedia of Religion and Ethics vol. 9.

(١) هو رقم المجلد في ترجمة كتب أرسطو التي صدرت في مجموعة من المجلدات . وهي الترجمة الانجليزية التي اشرف عليها د. روس وهو يعد من اكبر المتخصصين في فلسفة أرسطو.
(٢) راجع ما كتبناه عن الترجمات العربية القديمة والحديثة لبعض كتب أرسطو في كتابنا « الفلسفة الطبيعية عند ابن سينا » ص ٤٢٩ وما بعدها .

17. Bouyges :

Notes sur la philosophes Arabes Connus des latins au Moyen-Age. Mélanges de l'Université Saint Joseph. Beyrouth Tome VIII 1922.

18. Breier (E) :

La philosophie du Money Age, Paris 1949.

19. Brockelmann (Carl) :

Geschichte der Arabischen literatur, I, Leiden, 1943.

20. Burnet (J) :

Greek philosophy ,Thales to plato. London, 1943.

21. Carra de vaux :

Article «Averroes» dans Encyclopédie de l'Islam, Tome II.

22. Carra de vaux :

Avicenna, Paris 1900.

23. Carra de vaux :

Les penseurs de l'Islam, Paris 1920.

24. Carra de vaux :

Avicenna, Avicennianism, in Encyclopaedia of Religion and Ethics vol. II, 1910.

25. Collingwood (R.G. :

The idea of Nature, London 1945.

26. Collingwood (R.G.). :

An Essay on Metaphysics, London 1962.

27. Corbin (H.) :

Histoire de la philosophie Islamique, Paris.

وتوجد ترجمة عربية لهذا الكتاب ، قام بها نصر بروة وحسن قببسي ومراجعة وتقديم موسى الصدر وعارف تامر — بيروت — لبنان — عام ١٩٦٦م

28. Crump (G. and E. Jacob) :

The legacy of the Middle Ages, 1938.

G.R.S. Harris والقسم الخاص بالفلسفة في هذا الكتاب كتبه
ولهذا الكتاب ترجمة عربية — والقسم الخاص بالفلسفة قام بترجمته الدكتور
زكى نجيب محمود .

29. Dugat (G.) :

Histoire de philosophes et des theologiciens Musulmans,
Paris.

30. Duhem (P.) :

Le Systeme du Monde, Paris 1954.

31. El-Ahwani (Dr. A.F.) :

Ibn Rushod, in M.M. Sharif (Edt.) History of Muslim
philosophy, vol. I.

32. Fakhry (Dr. Majid) :

Islamic occasionalism and its Critique by Averroes and
Acquinas. London 1958.

33. Gardet (L.) :

La pensée religieuse d'Avicenna, Paris 1951.

34. Gardet (L.) :

La Connaissance mystique Chez Ibn Sina, et ses présup-
posés philosophiques, Caire 1952.

35. Gauthier (L.) :

Ibn Rochd (Averroes), Paris 1948.

36. Gauthier (L.) :

La theorie d'Ibn Rochd (averroes) sur les rapports de la
religion et de la philosophie, Paris 1909.

37. Gauthier (L.) :

Etudes sur la philosophie d'Averroes Concernant son
rapport avec celle d'Avicenna et de Gazali ,Paris 1948.

Les Catégories d'Aristote dans leurs versions Syro-Ara-

38. Georr (Dr. Kalil) :
eds. Beyrouth, 1948.
39. Gilson (E.) :
Reason and Revelation in the Middle Ages, New-York
1939.
40. Gilson (E.) :
History of Christian philosophy in the Middle Ages,
1955.
41. Goichon (A.M.) :
La philosophie d'Avicenna et son influence en Europe
Medieavle, Paris, 1944.
42. Goichon (A.M.) :
La distinction de l'essence et de l'existence d'après Ibn
Sinâ, Paris 1933.
43. Hamelin (O.) :
Le système d'Aristote, Paris 1931.
44. Hourani (Albert) :
Arabic thought in the liberal age, London, Oxford, 1962.
45. Hourani (G.) :
«Averroes on god and evil» in Studia Islamica, Tome 16.,
1962.
46. Hourani (G.) :
Ibn Rushd defence of philosophy, in «The world of Islam»
1960.
Aristotle, English translation, London, Oxford, 1962.
47. Inge (W.R.) :
The philosophy of plotinus, London 1948.
48. Jaeger (W.) :

49. Kraus (P.) :

Plotin chez les Arabes des Enneades, Bulletin de l'Institut d'Egypte. Tome XXIII, session 1940-1941.

50. Lecky (W.E.H.) :

History of the rise and influence of the Spirit of rationalism in Europe, London 1946.

51. Lodge (R.C.) :

The philosophy of plato ,London 1956.

52. Macdonald :

Development of Muslim Theology, 1903.

53. Madkour (Dr. I.) :

La place d'Alfarabi dans l'ecole philosophique Musulmane, aPris 1943.

54. Madkour (Dr. I.) :

L'organon d'Aristote dans le monde Arabe, Paris v.1969.

55. Maimonides :

The guide for the perplexed, English translation.

56. Mehren (A.F.) :

Etudes sur la philosophie d'Averroes Concernant son rapport avec celle d'Avicenna et Gazzali.

57. Montgomery (Watt) :

Free will and predestination in Early Islam. London 1942.

58. Munk (S.) :

Melanges de philosophie juive et Arabe., Paris 1955.

59. Munk (S.) :

Ibn Sina, Article dans le dictionnaire des sciences philosophiques de Franck, Paris 1885.

60. Oleary :

Arabic thought and its place in history. London 1958.

61. Plato :

Plato's Cosmology : The Timaeus of plato English translation with commentary by F.M. Cornford, London 1956.

63. Plato :

The Republic, English translation by lindsay, London 1948.

ولهذه المحاوره ترجمه الى اللغة العربية ، قام بها الدكتور فؤاد زكريا وراجعها على الاصل اليوناني الدكتور محمد سليم سالم . القاهرة ١٩٦٨ م

63. Quadri :

La philosophie Arabe dans l'Europe médiévale, des origines Averroés. Traduit de l'Italien par Roland Huret, Paris 1960.

64. Radhakrishnan :

History of philosophy Eastern and Western, London 1962.

65. Renan (R.) :

Averroes et l'Avrroisme, Paris 1949.

66. Rosenthal (F.) :

On the Knowledge of plato's philosophy in Islamic world. «Journal of Islamic Culture» 1941..

67. Ross :

Aristotle London, Oxford, 1953.

68. Russell (B) :

History of western philosophy, London 1961.

وترجم الدكتور زكي نجيب محمود الى اللغة العربية القسم الاول الخاص بالفلسفة اليونانية والقسم الثاني الخاص بالفلسفة الغربية في العصور الوسطى . أما القسم الثالث الخاص بالفلسفة الحديثة فقام بترجمته الدكتور محمد فتحي الشنيطي .

69. Saliba (Dr. Jamil) :

Etude sur la métaphysique d'Avicenna, Paris 1927.

70. Sartre :

Introduction to the history of science.

71. Stace (W.T.) :

Time and Eternity (an Essay in the philosophy of Religion), Princeton University Press, 1952.

وقد صدرت ترجمة لهذا الكتاب ، قام بها الدكتور زكريا ابراهيم ، وقدم لها الدكتور احمد فؤاد الاهواني — بيروت ١٩٦٧ م .

72. Taylor (A.E.) :

Plato, the man and His work, London 1952.

73. Taylor (A.E.) :

A Commentary on Plato's Timaeus. London.

74. Taylor (A.E.) :

The Mediaeval Mind, Harvard, 1962.

75. Walzer (R.E.) :

Articles «Avicenna» and «Arabic Philosophy» in Encyclopaedia Britannica vol. I. 1964, London .

76. Whittaker :

Neo-platonists, London - Cambridge.

77. Wulf (M.) :

History of Mediaeval philosophy, London 1935.

كتب للمؤلف

- ١ - النزعة العقلية في فلسفة ابن رشد - دار المعارف بمصر - الطبعة الثالثة سنة ١٩٨٣ - مكتبة الدراسات الفلسفية - الكتاب الخامس .
- ٢ - الفلسفة الطبيعية عند ابن سينا - دار المعارف بمصر سنة ١٩٧١ م - مكتبة الدراسات الفلسفية .
- ٣ - مذاهب فلاسفة المشرق - دار المعارف بمصر سنة ١٩٧٨ م - الطبعة السابعة (الكتاب الأول من سلسلة العقل والتجديد) .
- ٤ - تجديد في المذاهب الفلسفية والكلامية - دار المعارف بمصر سنة ١٩٨٣ - الطبعة الخامسة (الكتاب الثاني من سلسلة العقل والتجديد) .
- ٥ - ثورة العقل في الفلسفة العربية - دار المعارف بمصر سنة ١٩٧٨ الطبعة الرابعة (الكتاب الثالث من سلسلة العقل والتجديد) .
- ٦ - الفلسفة الإسلامية - دار المعارف بمصر سنة ١٩٧٨ م (سلسلة « كتابك ») .
- ٧ - الميتافيزيقا في فلسفة ابن طفيل - دار المعارف بمصر سنة ١٩٨٣ م (الكتاب الرابع من سلسلة العقل والتجديد) - الطبعة الثالثة من سلسلة العقل والتجديد .
- ٨ - المنهج النقدي في فلسفة ابن رشد - دار المعارف بمصر سنة ١٩٨٠ (الكتاب السادس من سلسلة العقل والتجديد) .

١٩٨٤ / ٢٨٨٢	رقم الإيداع
ISBN ٩٧٧-٠٢-٠٢٣٦	الترقيم الدولي

٣ / ٨٤ / ٢٥

طبع بطابع دار المعارف (ج.م.ع.٠)